

Breve historia de la Misa Romana

Uwe Michael Lang

 EDICIONES
CRISTIANDAD

BREVE HISTORIA DE LA MISA ROMANA

UWE MICHAEL LANG



Título original
A Short History of the Roman Rite of Mass

Traducción del inglés
Rubén Peretó Rivas

© Uwe Michael Lang

Diseño de portada
Antonio Vega

© Derechos para todos los países en lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD S.A.
Madrid 2024

www.edicionescristiandad.es
Info@edicionescristiandad.es

ISBN: 978-84-7057-685-0
Depósito legal: M-34877-2023

Printed in Spain

ÍNDICE

Prefacio

1. Introducción: La Última Cena
2. La búsqueda de los orígenes de la Eucaristía
3. El siglo III: entre el crecimiento pacífico y la persecución
4. Las primeras plegarias eucarísticas: Improvisación oral y lenguaje sagrado
5. Después de la paz de la Iglesia: La liturgia en un imperio cristiano
6. El período de formación de la liturgia latina
7. Liturgia estacional papal
8. La codificación de los libros litúrgicos
9. La adopción y adaptación franca del rito romano
10. La vida monástica y el mecenazgo imperial
11. Un papado de reforma y unificación litúrgica
12. El impacto de los franciscanos en la misa romana
13. La devoción eucarística en la Alta Edad Media
14. La Baja Edad Media: ¿Todo fue descomposición y decadencia?
15. El rito de la misa en vísperas de la reforma protestante
16. La forma de la “Misa Tridentina”
17. De la época tridentina al Movimiento Litúrgico
18. El Concilio Vaticano II y la reforma del rito de la misa
19. Renovación litúrgica permanente
20. Consideraciones finales

Glosario

PREFACIO

El rito romano es, con mucho, el rito litúrgico más utilizado en la Iglesia católica. La forma de la misa que la mayoría de la gente conoce en la actualidad ha sido moldeada de manera decisiva por la Sede Apostólica de Roma en contacto e intercambio con otras iglesias locales a lo largo de los siglos. Este libro pretende ofrecer un panorama general del desarrollo del rito romano de la misa desde sus orígenes en los comienzos del cristianismo hasta nuestros días. La comprensión de esta rica y compleja historia ayudará no sólo al clero en su ministerio sacramental, sino también a los laicos a participar fructíferamente en la liturgia de la Iglesia.

La idea de este volumen surgió mientras trabajaba en mi reciente estudio monográfico, que abarca la historia de la misa romana hasta las reformas tridentinas¹. Por invitación de Christopher Carstens, publiqué una serie de entradas en *AB Insight*, el boletín mensual de *Adoremus*, que he revisado para que formen una narración sin lagunas. Agradezco a Cambridge University Press el permiso para reutilizar mi material. Con este libro espero llegar a un público más amplio, de ahí que presente el argumento sólo en sus líneas esenciales y utilice escasas notas a pie de página.

Esta obra está dedicada en memoria y gratitud a Joseph Ratzinger/Benedicto XVI, que dejó esta vida el 31 de diciembre de 2022. Estoy convencido de que la labor de gran trascendencia, que llevó a cabo con valentía intelectual y profundidad espiritual, y con un gran coste personal, no ha hecho más que empezar a dar frutos y será su legado duradero a la Iglesia y al mundo.

¹ Uwe Michael Lang, *The Roman Mass: From Early Christian Origins to Tridentine Reform* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

INTRODUCCIÓN: LA ÚLTIMA CENA

Debería ser obvio comenzar una historia de la Eucaristía con la Última Cena y su impacto en la formación de la práctica litúrgica primitiva. Así, el jesuita austríaco Josef Andreas Jungmann afirmaba en su clásica obra *Missarum sollemnia*: “La primera Santa Misa se dijo ‘la misma noche en que fue entregado’ (1. Cor. 11:23)”². Sin embargo, estudios recientes han presentado una imagen muy diversa del cristianismo primitivo y los orígenes de la Eucaristía han sido sometidos a un cuestionamiento radical. El destacado liturgista anglicano Paul Bradshaw, por ejemplo, ve en la narración de la institución de la Eucaristía recogida en los Evangelios sinópticos, una tradición superpuesta al relato original de una simple comida³. Por el contrario, muchos exégetas del Nuevo Testamento sostienen la historicidad esencial de la tradición de la Última Cena⁴.

Una nueva Pascua

Aunque las comidas que Jesús celebró durante su ministerio público ofrecen un amplio contexto para la Última Cena, hay varias características que la hacen única, sobre todo su proximidad inmediata a la Pasión⁵. A diferencia de otras comidas que se relatan en los Evangelios, ésta se limita a los Doce, su círculo más cercano de discípulos. El ambiente no es el de una comida abierta a un grupo amplio de amigos, sino que se desarrolla en una habitación privada que habría sido proporcionada por algún rico propietario. Las palabras y las acciones de Jesús son parte de esta comida, pero sobresalen y la transforman de una manera totalmente inesperada.

Según los Evangelios sinópticos, Jesús celebró la Última Cena con sus discípulos el primer día de los panes ázimos, al atardecer (Mt 26,17.20; Mc 14,12.17; Lc 22,7.14). Como los judíos contaban el día de sol a sol, esta cena se celebraba el decimocuarto día del mes judío de

Nisán, fecha de la fiesta de la Pascua, después de que los corderos hubieran sido sacrificados en el Templo por la tarde. Este día sería un jueves, y la crucifixión tendría lugar el viernes, “la víspera del sábado” (Mc 15,42; también Mt 27,62; Lc 23,54), el quince de Nisán. Las narraciones sinópticas presentan, entonces, la Última Cena como una comida pascual.

El cuarto Evangelio presenta en cambio una cronología diferente. Aunque coincide en los días de la semana, da a entender claramente que Jesús fue crucificado cuando el día de preparación de la Pascua estaba llegando a su fin (Jn 18,28; 39; 19,14). Es significativo que Jesús muera en la cruz en el momento en que se sacrifican los corderos en el Templo para la celebración de la cena de la Pascua. La Última Cena se celebró, pues, en la noche anterior a la Pascua, y no habría sido una cena pascual. Sin embargo, habría estado muy cerca de ella, como se indica explícitamente en Juan 13:1, y por lo tanto lleva muchos signos distintivos y significados de la Pascua. A diferencia de los sinópticos, Juan no describe la comida en sí, sino que se centra en el lavado de los pies de los discípulos por parte de Jesús (13:2-11).

Desde el punto de vista del historiador, parece más probable que la Última Cena no fuera una comida de Pascua; y es esta una posición apoyada por Joseph Ratzinger-Benedicto XVI basándose en el trabajo de John P. Meier⁶. Aun así, en cualquier comida formal judía, nada debía comerse sin que se agradeciera a Dios primero. Al comienzo de la Última Cena, se habría dicho alguna forma de bendición de la comida (*berakah*). También podemos suponer el uso ritual del pan y el vino, siendo este último un signo particular de una ocasión festiva. Sin embargo, lo que Jesús dijo e hizo en esa ocasión no tiene precedentes y no puede derivarse simplemente de ningún contexto ritual judío. Las propias palabras que pronunció sobre el pan y sobre la copa de vino las convierten en signos que anticipan su Pasión redentora.

Jesús era plenamente consciente de que estaba a punto de morir y preveía que no podría celebrar la próxima Pascua según la costumbre judía. Por ello, reunió a los Doce, su círculo más íntimo de discípulos, para una comida especial de despedida. Aunque la referencia a “esta Pascua” en Lucas 22:15-16 podría significar la comida que Jesús estaba celebrando con los Doce, también podría apuntar a la nueva realidad que estaba a punto de instituir en previsión de su Pasión. El

momento decisivo no era el acostumbrado cordero pascual (que ni siquiera los sinópticos mencionan), sino que Cristo instituía la nueva Pascua y se entregaba a sí mismo como el verdadero Cordero. Esto estaría en armonía con 1 Corintios 5:7 (“Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado”), y también está implícito en Juan 19:36, donde la rúbrica del sacrificio de Éxodo 12:46 (también Num 9:12) se aplica a Jesús crucificado: “No romperás ninguno de sus huesos”. Cristo mismo es el Cordero sacrificado y la nueva Pascua es su muerte y resurrección, que cumplen el sentido de la antigua Pascua. El contenido de esta nueva Pascua se significa en la celebración de la Última Cena, cuando Jesús da a sus discípulos el pan y el vino como su cuerpo y su sangre.

Las palabras de la institución

Los relatos bíblicos de la institución de la Eucaristía se dividen en dos grupos distintos: Marcos 14:22-25 está cerca de Mateo 26:26-29 y ambos se refieren a la sangre de la alianza del Monte Sinaí (Ex 24:8), mientras que Lucas 22:14-20, que tiene afinidad con 1 Corintios 11:23-27, destaca la nueva alianza de Jeremías 31:31. Aunque el cuarto Evangelio no relata la institución de la Eucaristía, parece que Juan 6 (especialmente los versículos 51-58) la presupone. Las palabras del Señor en la institución cumplen los cinco “criterios primarios” para los dichos o hechos atribuidos al Jesús histórico, tal como se han desarrollado en las investigaciones sobre el Nuevo Testamento, especialmente el criterio de la “atestación múltiple”, no sólo de un tema general, como es el caso del “Reino de Dios”, sino de un dicho y un hecho precisos⁷.

Aunque es muy probable que las palabras del Señor en la Última Cena, transmitidas por Pablo y los Evangelios sinópticos, representen la *ipsissima vox* de Jesús (el “tipo de cosa” que habría dicho), las variaciones en los cuatro relatos plantean la cuestión de la *ipsissima verba* (lo que dijo exactamente). Hay que tener en cuenta el desarrollo de la tradición oral y el trabajo de un redactor final. Parece haber un amplio consenso entre los biblistas en que Jesús partió el pan, lo dio a sus discípulos y dijo “Esto es mi cuerpo”, anticipando así la muerte violenta que iba a sufrir. Aunque ni el idioma hebreo ni el arameo

utilizan la cópula “es”, se puede suponer con seguridad que Jesús identificó el pan partido y compartido con su cuerpo y, por tanto, con la ofrenda voluntaria de su vida.

Se suele considerar que las palabras sobre el cáliz han sufrido alguna modificación posterior a la Pascua desde diferentes perspectivas teológicas. La versión prepaulina y lucana, que evoca una “nueva alianza”, evita el escándalo que supone para los oídos judíos beber sangre. Sin embargo, la referencia a Jeremías 31:31 plantea la dificultad de que este pasaje no tiene ninguna relación con el sacrificio o la ofrenda de sangre, y puede representar una adición posterior, al menos tal como aparece en 1 Corintios. En Lucas, la afirmación de que la sangre se derrama “por vosotros” (Lc 22,20) sugeriría un uso litúrgico ya existente. A favor de la versión de Mateo y Marcos, se puede argumentar que la alianza, la sangre (sacrificio) y la comida ya están conectadas en Éxodo 24:8, al que alude (véase también Dtn 12:7). ¿Por qué esta versión escueta de las palabras de la institución, tal como se encuentra en Mateo y Marcos, no debería ser la auténtica, precisamente en razón de que es más difícil de entender y aceptar en un contexto judío? De manera original, las palabras de Jesús vinculan la expectativa del Mesías con el siervo sufriente de Isaías 53, que da su vida “por muchos”. Para concluir, pues, no hay ningún motivo de peso para no aceptar el origen de las palabras de la institución en el propio Jesús. El apóstol Pablo, que suele considerarse el primer testigo de la tradición de la Última Cena (53/54 d.C.), afirma que transmite lo que ha recibido del propio Señor (1 Co 11,23). El hecho de que él y Lucas incluyan el mandato “Haced esto en memoria mía” (1 Cor 11,25; Lc 22,19) implicaría una práctica litúrgica que ya se observaba en las comunidades cristianas.

² Josef A. Jungmann, *El sacrificio de la misa (Missarum Sollemnia)*, trad. Teodoro Baumann (Madrid: BAC, 1951), 27.

³ Cf. Paul Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2009), 3-19.

⁴ Cf. especialmente Brant Pitre, *Jesús y las raíces reveladas de la Eucaristía* (Madrid: Rialp, 2022); Craig Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners* (Downer's Grove: Inter Varsity Press, 2005); Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2017).

5 Cf., por ejemplo, Eugene Laverdiere, *Comer en el Reino de Dios: Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas* (Santander: Sal Terrae, 2002).

6 Cf. Joseph Ratzinger–Benedict XVI, *Jesus de Nazaret. Segunda parte. Desde la entrada a Jerusalén a la Resurrección*, trad. Juan Fernando del Río (Madrid: Encuentro, 2011), 98-106; John R. Meier, *Un Judío Marginal. I: Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino, 1998), 393-407.

7 Los cinco “criterios primarios” enunciados por Meier son: (1) vergüenza (la difícil idea de comer la carne y beber la sangre de Cristo; véase Juan 6); (2) discontinuidad (la originalidad de la “nueva Pascua” de Jesús); (3) atestación múltiple (como se ha visto); (4) coherencia (con la misión de Jesús y, en particular, con su Pasión); (5) el rechazo y la condena de Jesús (la alienación causada por la dificultad y la novedad de las palabras). Cf. Meier, *Un judío marginal*, vol. I, 183-193.

LA BÚSQUEDA DE LOS ORÍGENES DE LA EUCARISTÍA

En una carta a León X, Erasmo de Rotterdam (†1536) reforzaba el gran proyecto del humanismo renacentista de volver a las fuentes (*ad fontes*) con la afirmación de que se podía extraer la doctrina cristiana “de forma mucho más pura y vigorosa... de las fuentes mismas”⁸. En el siglo XIX, consciente de la historia, san John Henry Newman (†1890) ilustró su teoría del desarrollo de la doctrina (y del culto) con una imagen sorprendentemente diferente: “En efecto, a veces se dice que el arroyo es más limpio cerca del hontanar. Cualquiera que sea el uso que pueda hacerse de esta imagen, no se aplica a la historia de una filosofía o creencia, que, por el contrario, es más ecuánime, más pura y más fuerte cuando su lecho se ha vuelto profundo, amplio y lleno”⁹.

Fuentes escritas y la tradición oral

La búsqueda de los orígenes de la liturgia cristiana ciertamente prefiere a Newman frente a Erasmo. Las fuentes que han llegado hasta nosotros son escasas y muy lejanas, y es discutible hasta qué punto representan un cristianismo normativo. Además, como observó Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, “la Última Cena es el fundamento del contenido dogmático de la Eucaristía cristiana, no de su forma litúrgica. Esta última no existía todavía”¹⁰. Esta forma litúrgica ha sido modelada por la tradición apostólica, que en un principio no se transmitía por referencia a textos escritos (los libros eran un bien de lujo al que sólo unos pocos tenían acceso), sino en fidelidad a la enseñanza oral, ocupando un rol central la memorización. El apóstol Pablo ofrece un ejemplo de este proceso: ya había instruido a la comunidad cristiana de Corinto sobre la Cena del Señor durante su larga estancia en la ciudad. Al escribir, sólo aborda los problemas concretos que se plantean y no repite toda su enseñanza. De hecho,

prefiere resolver las dudas personalmente (1 Cor 11:34). Los primeros autores cristianos, como Tertuliano († después del 220), san Cipriano de Cartago (†258) y san Basilio de Cesarea (†379) confirman la importancia que poseía la práctica litúrgica y devocional no escrita¹¹.

La propia naturaleza de la tradición oral frustra el esfuerzo del historiador por reconstruirla; de ahí que nuestro conocimiento de la práctica litúrgica en el período más antiguo sea muy limitado y que gran parte de la erudición en este campo sea hipotética. La “fracción del pan”, que los *Hechos de los Apóstoles* presentan como “celebración eucarística y participación proléptica en el banquete mesiánico”, se celebraba “en la casa” (Hch 2,45 y 5,42)¹². De ahí que a menudo se concluya que la Eucaristía se celebraba originalmente en un entorno doméstico, que podía ir desde las casas de la ciudad (*domus*) y las fincas de las clases altas hasta apartamentos de diferentes tamaños, así como tiendas utilizadas con fines comerciales y residenciales. Más recientemente, la idea de las “iglesias domésticas” en el cristianismo primitivo se ha puesto en tela de juicio y los estudiosos han defendido un entorno más formal y jerárquico de la liturgia cristiana primitiva¹³.

Malaquías 1,11

Un texto clave para la comprensión de la Eucaristía por parte de los primeros cristianos es Malaquías 1,11: “... desde la salida del sol hasta el ocaso mi nombre es grande entre las naciones, y en todo lugar se ofrece incienso a mi nombre, y una ofrenda pura”. En el ámbito de los sacrificios impuros ofrecidos por un sacerdocio corrupto, Dios mismo anuncia, por medio de su profeta, una “ofrenda pura”. La palabra hebrea utilizada aquí es *minhah*, que designa la ofrenda de comida sin sangre, típicamente un pan cocido y una libación de vino, que acompañaba al holocausto en el Templo de Jerusalén (véase Núm 15,4-5). A partir de 1 Corintios 10, este sacrificio que debía ofrecerse “en todo lugar” (y no sólo en el Templo) fue identificado por los primeros cristianos con la Eucaristía¹⁴. En la Antigüedad, el sacrificio de animales y de los productos de la tierra estaba en el centro del culto religioso, tanto pagano como judío (antes de la destrucción del Templo en el año 70). A través de las palabras y las acciones de Cristo, el

concepto de sacrificio no se sustituye, sino que se transforma. De ahí que la Eucaristía, aunque inicialmente estaba vinculada a la comida comunitaria de la iglesia local (como se pone de manifiesto en *Didaché*, 9-10), se consideraba una acción sacrificial (*Didaché*, 14) ya a principios del siglo II, o incluso antes. La participación en ella requería el bautismo y la penitencia. Incluso en los modestos entornos de los dos primeros siglos, se constituía un espacio sagrado (necesariamente temporal y no permanente) a través y en el que el ritual era celebrado por el cuerpo de creyentes.

San Justino Mártir

La primera descripción de la Eucaristía procede de la Roma de mediados del siglo II y se encuentra en la *Primera Apología* de san Justino Mártir († c.165). Se trata de una defensa de la fe y de la práctica cristiana dirigida al emperador Antonino Pío. Justino da cuenta primero de la Eucaristía post-bautismal y luego esboza una típica Eucaristía dominical. La *Primera Apología* está escrita para un presunto público pagano y, por tanto, sólo se da la estructura esencial de la celebración en un lenguaje inteligible para los extraños sin proporcionar información detallada sobre su forma ritual o sobre el contenido de las oraciones. Vemos que los elementos básicos de la Eucaristía dominical han permanecido inalterados a lo largo de los siglos: lecturas bíblicas (“memorias de los apóstoles” — presumiblemente los Evangelios— “o escritos de los profetas”), predicación, preparación del pan y el vino mezclado con agua, oraciones de alabanza y acción de gracias ofrecidas por el “que preside” y concluidas con un “amén” de los fieles reunidos, comunión compartida entre los presentes y llevada por los diáconos a los ausentes, y una colecta final para los necesitados¹⁵. En particular, Justino subraya el carácter único de la Eucaristía por analogía con la Encarnación: así como Cristo “tomó carne y sangre para nuestra salvación”, también el pan y el vino, que han sido “*eucaristizados* mediante [una] palabra de oración que procede de Él”, son “la carne y la sangre de ese Jesús encarnado”. Por “palabra de oración” considero que hace referencia a las palabras de la institución que Justino cita en la forma conocida de Mateo (Mt 26,26.28) y Marcos (Mc 14,22.24).

Las ofrendas eucarísticas transformadas en la carne y la sangre de Cristo —al igual que Ignacio de Antioquía (†110), Justino prefiere la terminología joánica de “carne” (*sarx*) a “cuerpo” (*soma*)— alimentan “nuestra sangre y nuestra carne”. El acceso a la Eucaristía no es indiscriminado, sino que depende de la fe, el bautismo y la conducta moral¹⁶.

El *ordo* de la Iglesia conocido como “Tradición apostólica”

Existe un antiguo *ordo*¹⁷ de la Iglesia, llamado *Tradición Apostólica*, que los estudiosos del siglo XX atribuyen a Hipólito, un personaje bastante pintoresco de la iglesia romana que acusó a su obispo Calixto († 222) de laxismo en la reconciliación de los pecadores y se erigió en el primer antipapa de la historia, pero que finalmente se reconcilió y murió mártir en el 235. Se cree que Hipólito fue un sacerdote conservador que recopiló importante información sobre la práctica litúrgica de Roma (o incluso más antigua aún). Sin embargo, estudios recientes han puesto en duda esta teoría¹⁸. El documento existente, originalmente escrito en griego y sin título, procede del Oriente cristiano y no tiene ninguna relación con Roma. No tiene un único autor, sino que es una recopilación de textos litúrgicos que estaban en uso en diversas áreas geográficas y que fueron objeto de frecuentes modificaciones. Parte del material puede remontarse incluso a mediados del siglo II, pero la mayoría de las secciones proceden de periodos posteriores (hasta principios del siglo IV). Existe una traducción al latín en un manuscrito del siglo V procedente de Verona, así como versiones en lenguas cristianas orientales. Este texto también influyó en ordenamientos rituales posteriores de las iglesias de Oriente (*Constituciones Apostólicas*, libro VIII; *Cánones de Hipólito*; *El Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*). Ninguna de estas obras conserva el texto completo de la llamada *Tradición Apostólica*, la que incluye: los ritos de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos; las regulaciones sobre los diversos estados de vida en la Iglesia; los ritos del catecumenado y del bautismo, y diversas oraciones y bendiciones. El rito de ordenación de un obispo incluye el modelo más desarrollado de una plegaria

eucarística. En el renovado *Missale Romanum* de 1970, la Plegaria Eucarística II sigue el modelo “hipolitano” (aunque con importantes modificaciones). Si bien la *Tradición Apostólica* contiene material antiguo, no puede utilizarse como fuente para la liturgia romana de principios del siglo III. Su influencia en el desarrollo de la liturgia occidental fue mínima hasta las reformas posteriores al Vaticano II¹⁹.

⁸ *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. Percy Scafford Allen, Hellen Mary Allen y Heathcote William Garrod, 12 vol. (Oxford: Clarendon Press, 1906-1958), vol. II, 284.

⁹ John Henry Newman, *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (Salamanca: Universidad Pontifica de Salamanca, 1998), 40.

¹⁰ Joseph Ratzinger, “Forma y contenido de la celebración eucarística”, en *Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Joseph Ratzinger, *Obras completas* 11, ed. Pablo Cervera Barranco (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 299-318.

¹¹ Tertuliano, *De corona*, 3-4; Cipriano de Cartago, *Carta* 63, 1 y 11; Basilio de Caesarea, *Sobre el Espíritu Santo*, 27, 65-66.

¹² Scott Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God’s Saving Promises*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven and London: Yale University Press, 2009), 234.

¹³ Cf. Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* (London: Bloomsbury, 2016), y Stefan Heid, *Altar und Kirche: Prinzipien christlicher Liturgie* (Regensburg: Schnell & Steiner, 2019), esp. 69-85.

¹⁴ Cf. también *Didache*, 14; Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 41; Ireneo de Lyon, *Contra las herejías*, IV.17-18, y muchas otras referencias más tardías de la tradición patristica.

¹⁵ Justino Mártir, *Primera apología*, 65 y 67.

¹⁶ Justino Mártir, *Primera apología*, 66.

¹⁷ El término latino *ordo* hace referencia, en estos casos, al “orden” de los ritos que debían observarse en la celebración de la misa y de los sacramentos. Cf. el Glosario al final del libro. [N. del T.].

¹⁸ Cf. especialmente Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson y L. Edward Philips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

¹⁹ Este texto antiguo fue usado también para la revisión del *Rito de Ordenación de los obispos* y para el restaurado *Rito de la iniciación cristiana de adultos*.

EL SIGLO III: ENTRE EL CRECIMIENTO PACÍFICO Y LA PERSECUCIÓN

La situación de los primeros cristianos en el Imperio Romano era precaria y los funcionarios del gobierno a menudo los miraban con recelo. Sin embargo, las persecuciones reales eran locales y esporádicas antes de mediados del siglo III. Las brutales medidas de los emperadores Decio en el 250 y Valerio en el 258 afectaron a las comunidades cristianas de todo el Imperio, pero fueron seguidas por un periodo de crecimiento pacífico. En el año 303 el emperador Diocleciano desató la última persecución romana contra los cristianos antes del reconocimiento oficial del cristianismo por parte de Constantino en el 313.

Los lugares de culto

En la segunda mitad del siglo III aparecen los edificios eclesiásticos consagrados. Eusebio de Cesarea habla de la construcción de grandes “iglesias” —utiliza el término específico griego *ekklésiai*— sobre los cimientos de edificios más antiguos que habían quedado pequeños para las reuniones de cristianos cada vez más numerosas²⁰. Eusebio también presenta la destrucción de las iglesias como una característica de la persecución de Diocleciano. Estas iglesias preconstantinianas solían estar provistas de objetos preciosos para el culto, como se desprende del informe de una confiscación en la iglesia de Cirta, en el norte de África, fechada el 19 de mayo de 303.

El trasfondo del templo en el culto cristiano primitivo pone en tela de juicio el relato convencional de que la Iglesia primitiva se identificaba exclusivamente como un cuerpo de creyentes de carácter escatológico que rechazaba las ideas de espacio sagrado y no veía la necesidad de lugares dedicados específicamente al ritual y al culto. En un estudio reciente, Jenn Cianca sostiene que los cristianos se reunían

en lugares sagrados que eran necesariamente temporales y no permanentes, y que eran constituidos como tales mediante rituales, especialmente la Eucaristía. Basándose en ideas de la antropología social y los estudios rituales, Cianca propone la concepción de una sacralidad construida ritualmente, que “permite un desarrollo orgánico y más lento del espacio sagrado de los primeros cristianos, en lugar de leer un cambio radical en la construcción de San Juan de Letrán en Roma”²¹.

Esta nueva perspectiva también ilumina la controvertida cuestión de si las referencias cristianas preconstantinianas al “altar” deben interpretarse metafóricamente o si designan objetos materiales realmente utilizados en el culto. Fenomenológicamente, las mesas de madera para la Eucaristía cristiana primitiva eran muy diferentes de los altares de piedra asociados al sacrificio de animales en el culto pagano. Sin embargo, como muestra Stefan Heid, la sacralidad de un altar no dependía de su forma o material, sino de su función. En la Antigüedad clásica, diversos objetos podían servir de altar para las ofrendas a los dioses, tales como trípodes de metal, pilares de piedra, mesas de madera y enormes altares de piedra²². Además, el hecho de que un objeto no fuera fijo sino móvil no lo convertía en profano. En este contexto, una mesa de madera portátil que se llevaba a un lugar de reunión cristiano para la Eucaristía podía considerarse, no obstante, un altar y estar cargado de sacralidad²³.

Los tiempos del culto

En cuanto al día y la hora de la celebración de la Eucaristía, la importancia del primer día de la semana judía es evidente en el cristianismo primitivo. Es el día de la resurrección de Cristo de entre los muertos (Mc 16,2; Jn 20,1.19), y es observado de manera especial por la comunidad (1 Cor 16,2; Hch 20,7-12). El “día del Señor” (Ap 1,10) se identifica probablemente con el primer día de la semana, y en este día se celebra la Eucaristía (*Didaché* 14). La *Epístola de Bernabé* se ha fechado comúnmente en los años 130-135, pero recientemente los estudiosos se han inclinado por una fecha más temprana, en torno a los años 96-98. En esta carta, que algunas iglesias aceptaron como

parte de las Escrituras canónicas, se instruye a los cristianos a celebrar no el sábado, sino el primer día de la semana, que es aclamado como el “octavo día, el comienzo de otro mundo”. Este octavo día está marcado por una nueva creación porque es el día de la resurrección de Jesús²⁴. A mediados del siglo II, Justino Mártir también explica el significado especial del “día del sol” para la celebración de la Eucaristía por referencia al comienzo de la creación de Dios y a la resurrección de Cristo²⁵.

Dado que el día judío comienza con la puesta de sol, la celebración semanal de la Eucaristía podría haber tenido lugar inicialmente el sábado por la tarde, después del final del *sabbath*, como sostienen cada vez más los estudiosos. Sin embargo, a principios del siglo III, Tertuliano afirma que el “sacramento de la Eucaristía” o el “sacrificio” en el “altar de Dios” se celebra por la mañana, presumiblemente el domingo²⁶. Tertuliano distingue claramente la Eucaristía de la “cena de Dios” o “banquete del Señor”, que se celebra al atardecer²⁷. Y también atestigua la exigencia de ayunar antes de recibir la Eucaristía, como hace la *Tradición Apostólica*, lo cual apunta a una celebración matutina²⁸. A mediados del siglo III, Cipriano de Cartago confirma que la Eucaristía, que él denomina *domenicum* (literalmente, “lo que pertenece al Señor”) está separada de la cena y se celebra por la mañana en conmemoración de la resurrección del Señor²⁹.

Hacia oriente

En la mayoría de las tradiciones religiosas, la posición que se adopta en la oración y la disposición de los lugares sagrados está determinada por una “dirección sagrada”. A partir del siglo II, los cristianos tenían por norma rezar mirando hacia el este³⁰. La *Didascalia apostolorum*, un ordenamiento de la iglesia siríaca del siglo IV, basado en un texto original griego que se cree que data de principios del siglo III, establece que la asamblea litúrgica, tanto el clero como los laicos, deben ponerse de pie y girar hacia el este en el momento de la oración³¹. El versículo del salmo aducido para justificar esta regla, que

dice: “Dad gloria a Dios, que cabalga sobre el cielo de los cielos hacia el este” (Sal 67[68]:34), se entiende como una profecía de la ascensión del Señor. Cristo ascendió hacia el este, el lugar del Paraíso (Gn 2,8), desde donde se espera su segunda venida. Una amplia corriente de fuentes litúrgicas, a partir del siglo IV, confirma la práctica de mirar hacia el este. La elevación de los corazones que introducía la plegaria eucarística (*Sursum corda-Habemus ad Dominum*) iba acompañada de gestos de oración de toda la asamblea: ponerse de pie, levantar los brazos, mirar hacia arriba y volverse hacia el este³².

La Eucaristía como sacrificio

Las obras de autores cristianos de distintas regiones de finales del siglo II y principios del III, como Ireneo de Lyon (†202), nacido en Asia Menor, Clemente (c.215) y Orígenes de Alejandría (†253), Tertuliano († después del 220) y Cipriano de Cartago (†258), ofrecen ricos aportes para una teología de la Eucaristía. Sus variadas líneas de pensamiento convergen en una clara comprensión de su carácter sacrificial y en un sentido realista de la presencia de Cristo en las ofrendas consagradas y de los efectos salvíficos que otorgan a quienes las reciben con fe. También dan testimonio de la gran reverencia que los cristianos tenían por el cuerpo y la sangre de Cristo. De especial interés es la muy influyente *Carta 63* de Cipriano, en la que polemiza con los grupos que utilizan agua en lugar de vino para la Eucaristía, una práctica que se conoce por los *Hechos de Tomás*, de origen siríaco, y otros apócrifos del Nuevo Testamento. El autor elabora allí una teología de la Eucaristía como ofrenda de un sacrificio incruento en recuerdo de la Pasión de Cristo. En el sacrificio de la Iglesia, Cristo, el Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza, se ofrece a sí mismo, y el sacerdote ordenado actúa en la persona de Cristo imitando lo que hizo en la Última Cena³³. Cipriano comenta la connotación sacrificial del vino en las profecías del Antiguo Testamento y argumenta que su uso es inseparable del memorial litúrgico de la Pasión de Cristo. Además, rechazar su uso en la Eucaristía no es fiel a la tradición de la Última Cena. Para subrayar su argumento, Cipriano cita las palabras de la institución de Mateo 26 y de 1 Corintios 11³⁴.

- [20](#) Eusebio de Caesarea, *Historia de la Iglesia*, VIII,1,5.
- [21](#) Jenn Cianca, Sacred Ritual, Profane Space: The Roman House as Early Christian Meeting Place, *Studies in Christianity and Judaism* 1 (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2018), 167. Un argumento similar aparece en Ann Marie Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult, and Community*, Greek Culture in the Roman World (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 44.
- [22](#) Cf. Stefan Heid, *Altar und Kirche*, 54-67.
- [23](#) Cf. *ibid.*, 149-157.
- [24](#) *Epístola de Bernabé*, 15,8-9.
- [25](#) Justino Mártir, *Primera apología*, 67,8.
- [26](#) Tertuliano, *De corona*, 3,3, y *De oratione*, 19,1-3.
- [27](#) Tertuliano, *Ad uxorem*, 2,8,8; *Apologeticum*, 39,16-17; *De spectaculis*, 13.
- [28](#) Tertuliano, *Ad uxorem*, 2,5,3; *Apostolic Tradition*, 36.
- [29](#) Cipriano de Cartago, *Ep.* 63,16,4.
- [30](#) Cf. Uwe Michael Lang, *Volverse hacia el Señor* (Madrid: Cristiandad, 2007), 35-71.
- [31](#) *Didascalia apostolorum*, 12.
- [32](#) Cf. Robert F. Taft, "The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The *Sursum corda*", en *Orientalia Christiana Periodica* 54 (1988), 47-77, at 74-75.
- [33](#) Cipriano de Cartago, *Ep.* 63, 14 y 17.
- [34](#) *Ibid.*, 9-10.

LAS PRIMERAS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS: IMPROVISACIÓN ORAL Y LENGUAJE SAGRADO

En el corazón de la Eucaristía se encuentra la gran oración de acción de gracias, en la que las ofrendas de pan y vino son consagradas como el cuerpo y la sangre de Cristo. Los historiadores del cristianismo primitivo están de acuerdo en que no existía una forma escrita fija de oración litúrgica en los dos o tres primeros siglos y que se daba espacio a la improvisación, dentro de un marco de elementos y convenciones estables que regían no sólo el contenido, sino también la estructura y el estilo de una manera que era en gran medida deudora del lenguaje bíblico. Allan Bouley señala que esto “es constatable en el siglo II e indica que la oración espontánea no se dejaba simplemente al capricho del ministro. En el siglo III, y posiblemente incluso antes, ya existían algunos textos anafóricos por escrito”. De ahí que Bouley identifique una “atmósfera de libertad controlada”, ya que la preocupación por la ortodoxia limitaba la libertad del obispo o del sacerdote para variar los textos de la oración³⁵. Esta necesidad se hizo especialmente acuciante durante las luchas doctrinales del siglo IV, y a partir de entonces se fijaron los textos de las oraciones eucarísticas, como el Canon Romano y la *Anáfora de san Juan Crisóstomo*.

Transmisión oral y memorización

En un estudio sobre la improvisación en la oración litúrgica, Achim Budde analiza tres anáforas orientales utilizadas en una zona geográfica considerable: la versión egipcia de la *Anáfora de san Basilio*, la *Anáfora siria occidental de Santiago* y la *Anáfora siria oriental de Nestorio*. Aplicando un método comparativo, Budde identifica patrones comunes y elementos estables de la estructura y la retórica del estilo que, según argumenta, se remontan a la historia pre-literaria de estas

oraciones eucarísticas y pueden haber sido transmitidas por memorización³⁶. El enfoque metodológico de Budde es un importante complemento y un correctivo al de Bouley, que parece subestimar la importancia de la memoria en una cultura oral. Sigmund Mowinckel, conocido sobre todo por su trabajo exegético sobre los salmos, ha observado que el rápido desarrollo de formas fijas de oración corresponde a una necesidad religiosa esencial y constituye una ley fundamental de la religión³⁷. La formación de textos litúrgicos estables se puede constatar, por tanto, desde muy temprano como una sólida fuerza en el proceso de transmisión de la fe cristiana.

La práctica mayoritariamente oral de la oración litúrgica primitiva ocasiona que se hayan elaborado solo algunas pocas anáforas escritas que pueden fecharse con cierta probabilidad en la época pre-nicena. Suelen mencionarse tres textos: el modelo de plegaria eucarística de la *Tradición Apostólica* (del que hablamos en el segundo capítulo), la *Anáfora de Addai y Mari* y el papiro de Estrasburgo. Sin embargo, las cuestiones relativas a su fecha y a su posible forma primitiva eluden las respuestas definitivas. Por eso vale la pena citar íntegramente la advertencia del liturgista anglicano Kenneth Stevenson:

Todo experto en liturgia de la Antigüedad sabe que Hipólito podría haber sido, posiblemente, un falso arcaizante sirio, haciendo su obra sin el beneplácito del Papa; la *Anáfora de Addai y Mari* podría haber sido mutilada hasta quedar irreconocible en la época de las reformas litúrgicas del patriarca Iso'yahb en el siglo VII (que incluían abreviaturas), y el papiro de Estrasburgo podría ser un fragmento de una anáfora temprana que pasó a incluir material ahora perdido pero muy diferente en estilo y contenido de la posterior (y completa) *Anáfora griega de san Marcos*. Con los compiladores de textos litúrgicos, todo es posible³⁸.

La Anáfora de Barcelona

De gran importancia es la investigación de Michael Zheltov sobre la llamada *Anáfora de Barcelona*, que se encuentra en un papiro del siglo IV (Monts. Roca inv. 128-178). Este texto griego de origen egipcio es el testimonio material más antiguo de una plegaria eucarística plenamente desarrollada³⁹. La anáfora contiene un diálogo inicial, una oración de alabanza y acción de gracias que conduce al *Sanctus*, una oblación del pan y del cáliz, una primera epiclesis en la que se pide

al Padre que envíe el Espíritu Santo sobre el pan y el cáliz y los convierta así en el cuerpo y la sangre de Cristo, una narración de la institución seguida de una anámnesis, una segunda epiclesis en la que se piden los frutos espirituales de la comunión y una doxología final.

Al igual que el papiro de Estrasburgo, ligeramente posterior, la *Anáfora de Barcelona* pertenece a la tradición alejandrina. La forma avanzada de esta plegaria eucarística respalda firmemente el argumento de que el papiro de Estrasburgo es fragmentario y no contiene una anáfora completa, tal como se ha propuesto. Al mismo tiempo, el texto de Barcelona carece de algunos elementos de la tradición alejandrina posterior, como las largas intercesiones que preceden al *Sanctus*. Michael Zheltov señala también que los textos litúrgicos del papiro presentan rasgos teológicos arcaicos (por ejemplo, dirigirse a Jesús como “niño” o “siervo” tal como sucede en la *Didaché* y la *Tradición Apostólica*), lo que podría apuntar a un origen de la anáfora en el siglo III. Ciertamente, como vemos, la *Anáfora de Barcelona* da pie a una revisión de los estudios recientes sobre el desarrollo temprano de las oraciones eucarísticas. Como mínimo, cuestiona la teoría avanzada por Paul Bradshaw y Maxwell Johnson, entre otros, de que elementos como el relato de la institución y la epiclesis deberían considerarse una interpolación del siglo IV. Como sostiene Zheltov, “estas partes no tienen una naturaleza interpolada sino orgánica”⁴⁰. Si la *Anáfora de Barcelona* puede datarse efectivamente en el siglo III, aumentaría la plausibilidad de una cronología similar para la plegaria eucarística en la *Tradición Apostólica*.

Liturgia y lenguaje sagrado

El lenguaje litúrgico se distingue de otras formas de discurso cristiano por emplear registros lingüísticos que expresan la relación de la comunidad de fe con lo trascendente en formas de alabanza, acción de gracias, súplica, intercesión y participación sacramental. El uso del lenguaje en la liturgia presenta características generales que, en mayor o menor medida, lo diferencian del lenguaje cotidiano.

Según Christine Mohrmann, la práctica temprana de la improvisación dentro de un marco estable condujo a un estilo de

oración litúrgica claramente tradicional⁴¹. Existe un fenómeno similar en el ámbito de la literatura, y me refiero al lenguaje estilizado en las epopeyas homéricas con sus formas de palabras conscientemente arcaicas y coloridas (*Homerische Kunstsprache*). La libertad de los cantantes para improvisar sobre el material dado en los poemas épicos contribuyó a crear un lenguaje estilizado. La lengua de la *Ilíada* y la *Odisea*, que también se encuentra en Hesíodo y en inscripciones poéticas posteriores, nunca fue una lengua hablada utilizada en la vida cotidiana⁴².

Con Mohrmann, podemos nombrar tres características del lenguaje sagrado o, como ella también dice, “hierático”. En primer lugar, tiende a mostrar tenacidad en el mantenimiento de la dicción arcaica (un ejemplo en el uso contemporáneo del español es el uso de la forma “Acordaos” para la conocida oración a la Virgen María en vez de “Acuérdate”, “Acordate” o “Acuérdese”). En segundo lugar, se introducen elementos extraños para asociarse con la venerable tradición religiosa, por ejemplo, el vocabulario bíblico hebreo se incorpora en el uso del griego y del latín de los cristianos, con expresiones tales como *amén*, *aleluya* y *hosanna* (esto ya lo había señalado san Agustín)⁴³. Y en tercer lugar, el lenguaje litúrgico emplea figuras retóricas propias del estilo oral, como el paralelismo y la antítesis, las cláusulas rítmicas, la rima y la aliteración.

³⁵ Allan Bouley, *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, *Studies in Christian Antiquity* 21 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1981), XV.

³⁶ Cf. Achim Budde, “Improvisation im Eucharistiegebet. Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche”, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 44 (2001), 127-144.

³⁷ Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus*, trad.. Albrecht Schauer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953), 8, 14 and 53.

³⁸ Kenneth Stevenson, *Eucharist and Offering* (New York: Pueblo, 1986), 9.

³⁹ Michael Zheltov, “The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century”, en *Vigiliae Christianae* 62 (2008), 467-504.

⁴⁰ *Ibid.*, 503.

⁴¹ Cf. Christine Mohrmann, *Liturgical Latin: Its Origins and Character. Three Lectures* (London: Burns & Oates, 1959), 24. La totalidad de sus estudios fueron publicados en: *Études sur le latin*

des chrétiens, 4 vol. (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961-1977).

[42](#) Cf. Mohrmann, *Liturgical Latin*, 10-11.

[43](#) Cf. San Agustín, *De doctrina christiana*, II,11,16.

DESPUÉS DE LA PAZ DE LA IGLESIA: LA LITURGIA EN UN IMPERIO CRISTIANO

En el año 313, el emperador Constantino concedió al cristianismo la tolerancia y el estatus legal en el imperio romano. Este acto fue aclamado como la “Paz de la Iglesia”. El periodo constantiniano proporcionó condiciones sociales y materiales en las que la práctica religiosa de los cristianos comunes pudo florecer y muchos nuevos conversos (aunque no todos con motivos sinceros) acudieron en masa a las iglesias recién construidas. De esta época surgen las primeras fuentes escritas de textos litúrgicos, que suelen llevar la aprobación de un obispo o de un sínodo de obispos. En términos generales, se consideró necesario formalizar el culto cristiano para mantener las normas de contenido doctrinal y de lenguaje en la oración. Aunque el siglo IV remodeló la celebración de la Eucaristía, los contenidos teológicos y espirituales de estas plegarias eucarísticas se basan en los fundamentos que se habían establecido en los siglos anteriores.

La tradición antioquena

Las sedes episcopales principales de Antioquía en Siria y Alejandría en Egipto están asociadas a la formación de las anáforas “clásicas” de las tradiciones cristianas orientales. Un ejemplo temprano de anáfora antioquena se encuentra en el octavo libro de las *Constituciones Apostólicas*, un ordenamiento eclesiástico completo atribuido a san Clemente de Roma, pero compilado en la región de Antioquía entre los años 375 y 400. El octavo libro contiene un rito eucarístico completo, que se conocía como “liturgia clementina”. Este detallado relato sigue el modelo registrado por Justino a mediados del siglo II, pero ofrece más detalles, enumerando cuatro lecturas de las Escrituras (ley, profetas, epístola, Evangelio), un sermón, la despedida de los catecúmenos, penitentes y otros grupos, las oraciones de los fieles en

forma de letanía, el intercambio de la paz, el ofertorio, la anáfora, los ritos de comunión, la acción de gracias por la comunión y la despedida. La estructura típica de la anáfora antioquena puede resumirse como sigue:

- Diálogo introductorio con un saludo inicial trinitario según el modelo de 2 Cor 13,13 (“La gracia de...”)
- Alabanza y acción de gracias (“En verdad es justo y necesario...”)
- Introducción al *Sanctus*
- *Sanctus* (Trisagio)
- Post-*Sanctus*
- Narración de la institución de la Eucaristía
- Anamnesis
- Epiclesis
- Intercesiones
- Doxología⁴⁴

El rito bizantino se desarrolló a partir de la familia litúrgica antioquena⁴⁵. Dentro de esta tradición, la plegaria eucarística con mayor impacto histórico es la *Anáfora de san Juan Crisóstomo*, que en el siglo XI había sustituido a la versión bizantina de la *Anáfora de san Basilio* como la más utilizada en la Divina Liturgia (Eucaristía). Robert Taft presentó un argumento convincente de que san Juan Crisóstomo, cuando se convirtió en obispo de Constantinopla, introdujo desde su Antioquía natal una forma temprana de la anáfora que lleva su nombre, revisándola para su uso en la capital imperial.

Otra influencia importante en el rito bizantino fue la práctica litúrgica de Jerusalén, donde las liturgias estacionales en los lugares santos resultaron ser muy populares. Esta práctica fue imitada por los peregrinos en sus iglesias locales, sobre todo en Constantinopla y Roma⁴⁶. El ciclo de fiestas de Jerusalén tuvo una gran influencia tanto en Oriente como en Occidente. Las tradiciones litúrgicas sirias pertenecen a la familia antioquena, pero también muestran una evolución particular y compleja⁴⁷.

La tradición alejandrina

La tradición litúrgica de Alejandría, centro del cristianismo en Egipto, está bien documentada y puede remontarse al siglo III (véase en el capítulo anterior lo dicho sobre la *Anáfora de Barcelona*). Los elementos típicos de la anáfora alejandrina pueden enumerarse como sigue:

- Diálogo introductorio (“El Señor esté con todos [vosotros]...”)
- Alabanza y acción de gracias (“En verdad es justo y necesario...”)
- Intercesiones (incluyendo a los difuntos)
- Introducción al *Sanctus*
- *Sanctus* (Trisagio)
- Epiclesis I
- Narración de la institución de la Eucaristía
- Anamnesis
- Epiclesis II
- Doxología

Las dos epiclesis son un rasgo característico de la anáfora alejandrina. En cuanto a la primera epiclesis, parece que hay dos corrientes de tradición. Por un lado, fuentes como la *Anáfora de Barcelona* y el papiro fragmentario *Deir Balyzeh* del Alto Egipto (entre los siglos VI y VIII) incluyen una primera epiclesis en la que se pide al Padre que envíe el Espíritu Santo sobre las ofrendas de pan y vino y las convierta en el cuerpo y la sangre de Cristo. La segunda epiclesis, tras el relato de la institución, pide los frutos espirituales de la comunión sacramental. En cambio, tanto en la plegaria eucarística de Sarapión, como en la *Anáfora griega de san Marcos* plenamente desarrollada, y en su versión copta, es decir, la *Anáfora de san Cirilo de Alejandría*, la primera epiclesis es menos específica, pidiendo la bendición del sacrificio mediante la venida del Espíritu Santo. Por su parte, la oración para la consagración de las ofrendas eucarísticas forma parte de la segunda epiclesis. Tal vez esto pueda considerarse una asimilación del modelo antioqueno. La versión egipcia de la *Anáfora de san Basilio*, que está relacionada pero es distinta de la bizantina y puede clasificarse como siria occidental en su estructura, podría haberse utilizado en Egipto desde mediados del siglo IV. La anáfora se conoce tanto en su griego original como en los dialectos coptos sahídico y bohírico, y se convirtió en la anáfora estándar de la Divina

Liturgia copta⁴⁸.

Lecturas bíblicas

Aunque no existen fuentes de leccionarios para la celebración de la Eucaristía antes de finales del siglo IV, es muy probable que para las fiestas principales y los tiempos especiales del año litúrgico se utilizaran desde muy temprano las *perícopas* apropiadas, es decir, “pasajes bíblicos particulares separados de su contexto bíblico”⁴⁹. La selección de textos bíblicos particulares apareció sobre todo para la celebración anual de la Pascua y estructuró también el período prepascual de preparación que se convertiría en los cuarenta días de la cuaresma, así como en los cincuenta días del tiempo pascual conocido desde finales del siglo II como Pentecostés. Las fiestas anuales de los mártires, como la de Pedro y Pablo en Roma o la de Policarpo en Esmirna, también estarían asociadas a lecturas particulares. En los sermones y escritos de Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona se indican lecturas fijas para las fiestas y los tiempos litúrgicos.

No hay pruebas de la teoría, antaño popular, de que antes de la organización sistemática de las *perícopas* en los siglos IV y V, había una lectura continua o consecutiva (*lectio continua*) de las Escrituras en la Eucaristía. Cuando los primeros teólogos cristianos comentan todo un libro bíblico en forma de homilías consecutivas, como Orígenes en la primera mitad del siglo III y Juan Crisóstomo a finales del siglo IV, estos comentarios o sermones no se pronunciaban en el contexto de la celebración de la Eucaristía. No entraremos aquí en la discusión de si estas homilías eran efectivamente pronunciadas o si más bien eran productos literarios. En la celebración de la Eucaristía, el obispo que la presidía solía elegir las lecturas y no hay indicios de que estuviera obligado a una lectura continuada de un libro bíblico.

Liturgia y música

A menudo se asume que el canto de salmos y el canto de himnos tenían un lugar natural en el culto cristiano primitivo. Sin embargo, Joseph Dyer advierte de que “la salmodia no fue un componente

esencial de la misa desde el principio, y los *loci* apropiados para el canto sólo fueron ocupados gradualmente”⁵⁰. En la cultura grecorromana, el canto en los banquetes nocturnos era común y los cristianos seguían esta costumbre, pero esto no ocurría en las celebraciones de la Eucaristía por la mañana temprano⁵¹. Dyer también señala “la línea posiblemente delgada que separaba la lectura estilizada del simple canto en el mundo antiguo”⁵². Así, la recitación formal de los textos podría haber proporcionado la ocasión para intercalar salmos cantados. A finales del siglo IV los salmos se cantaban en la liturgia eucarística entre las lecturas y durante la comunión (especialmente el Salmo 33[34], que era una elección obvia por el versículo: “Gustad y ved que buenos es el Señor”).

⁴⁴ Una selección de anáforas antiguas traducidas al inglés y con interesantes introducciones puede verse en R. C. D. Jasper and G. J. Cuming, *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed*, 3rd ed. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1987).

⁴⁵ Una introducción concisa y amplias referencias a literatura específica, puede verse en Robert F. Taft, “The Byzantine Rite: A Short History”, *American Essays in Liturgy* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992).

⁴⁶ Cf. John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta* 228 (Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987).

⁴⁷ Cf. Bryan D. Spinks, *Do This in Remembrance of Me: The Eucharist from the Early Church to the Present Day*, *SCM Studies in Worship and Liturgy* (London: SCM Press, 2013), 141-170.

⁴⁸ Sobre las anáforas egipcias y la liturgia copta, ver Spinks, *Do This in Remembrance of Me*, 94-120.

⁴⁹ Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, rev. and trans. William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen (Washington, DC: The Pastoral Press, 1981), 300.

⁵⁰ Joseph Dyer, Review of James McKinnon, *The Advent Project*, en *Early Music History* 20 (2001), 279-309, en p. 283.

⁵¹ Cf. Christopher Page, *The Christian West and Its Singers: The First Thousand Years* (New Haven and London: Yale University Press, 2010) 55-71 y el grupo de fuentes que aparecen en 72-83.

⁵² Dyer, Review, 284-285.

EL PERÍODO DE FORMACIÓN DE LA LITURGIA LATINA

En el siglo IV, la ciudad de Roma ya no era el centro del poder político, pero su cultura clásica mantenía su poderosa vigencia en las élites del imperio. A partir del papa Dámaso (366-384), se inició un esfuerzo consciente por evangelizar los símbolos de la cultura romana para la fe cristiana. Parte de este proyecto fue la cristianización del espacio público a través de un amplio programa de construcción que iba a transformar Roma en una ciudad dominada por las iglesias⁵³. Otra parte importante de este proyecto fue la cristianización del tiempo público y así, un ciclo de fiestas cristianas a lo largo del año sustituyó a las celebraciones paganas, como queda patente en la *depositio martyrum* de la *Cronografía* del año 354. Este calendario litúrgico, que puede fecharse en el año 336, comienza con la fiesta de la Natividad de Cristo (25 de diciembre) y enumera las celebraciones de los mártires en Roma junto con el lugar de la ciudad donde se conmemoraban⁵⁴.

El griego ocupaba un lugar importante en el culto de las primeras comunidades cristianas de Roma, y todavía hay rastros de su uso a mediados del siglo IV. La formación de un lenguaje litúrgico latino, que integraba este amplio esfuerzo, no puede describirse simplemente como la adopción de la lengua vernácula en la liturgia, si por “vernácula” se entiende “coloquial”. El latín del Canon, de las oraciones colecta y de los prefacios de la misa era una forma de hablar muy estilizada, diseñada para expresar ideas teológicas complejas, y no habría sido fácil de seguir para el cristiano romano medio de la Antigüedad tardía. Además, la adopción de la *latinitas* hizo que la liturgia fuera más accesible sólo para la mayoría de los habitantes de la península itálica, pero no para los de Europa occidental o del norte de África cuya lengua materna era el gótico, el celta, el ibérico o el púnico.

El Canon de la misa

La fuente más importante de la plegaria eucarística romana primitiva es la serie de catequesis de Ambrosio de Milán para los recién bautizados, que data de alrededor del año 390 y que se conoce con el título de *De sacramentis*. Ambrosio señala que sigue en todo el “patrón y la forma” de la Iglesia romana; esto implicaría que la misma plegaria eucarística que cita se utilizaba también en Roma⁵⁵. Estas oraciones corresponden al núcleo del que luego sería el *Canon missae*: la primera oración epiclética en la que se pide la consagración de las ofrendas eucarísticas (*Quam oblationem*), la narración de la institución (*Qui pridie*), la anamnesis y el acto de la ofrenda (*Unde et memores*), la oración por la aceptación del sacrificio (*Supra quae*) y la segunda oración epiclética por los frutos espirituales de la comunión sacramental (*Supplices te rogamus*)⁵⁶.

El primer testimonio físico disponible del Canon, aunque de forma algo confusa, es el *Misal de Bobbio*, una fuente importante para la tradición galicana que data de finales del siglo VIII. Este texto que aparece, con pequeñas variaciones, en el *Sacramentario Gelasiano* de mediados del siglo VIII, refleja la práctica litúrgica romana de mediados del siglo VII, si no antes. Las diferencias entre la plegaria eucarística de Ambrosio y el Canon transmitido son mucho menos notables que sus similitudes, dado que los más de dos siglos intermedios fueron un período de intenso y dinámico desarrollo litúrgico.

Retórica de la salvación

La oración litúrgica es una forma de discurso público y, por tanto, en la Antigüedad cristiana se le aplicaron los tres *officia* (deberes o tareas) de la retórica clásica: la oración litúrgica debe ser un medio para enseñar la fe (*docere*); la belleza de su lenguaje debe atraer el sentido estético de los fieles (*delectare*) y su fuerza retórica debe estimular a los fieles a una vida virtuosa (*movere*)⁵⁷. De ahí que las oraciones litúrgicas que han llegado hasta nosotros en los sacramentarios romanos altomedievales se formaran según reglas técnicas de

composición. El carácter retórico de estos textos es evidente en la plegaria eucarística citada por Ambrosio. Por ejemplo, la fórmula de petición “et petimus et precamur” (“pedimos y suplicamos”) es un ejemplo de duplicación del verbo, típica del culto clásico (pagano)⁵⁸. Este rasgo estilístico se encuentra también en la sección *Te igitur* del canon gregoriano, aunque sin la aliteración: “supplices rogamus ac petimus” (“te rogamus suplicantes y pedimos”).

Otro ejemplo de retórica eficaz en la oración litúrgica es la acumulación de cuasi-sinónimos. En Ambrosio, la petición de aceptar la oblación se intensifica con tres epítetos: “Haz por nosotros esta ofrenda aprobada, razonable, aceptable (*scriptam, rationabilem, acceptabilem*)”⁵⁹. En la oración *Quam oblationem* del canon gregoriano esta secuencia se incrementa a cinco epítetos: “Bendice y santifica, oh Padre, esta ofrenda haciéndola válida, razonable y aceptable,” (*benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*), con la notable adición del término jurídico “ratus” (“ratificado, válido”).

Las colectas

Las oraciones del celebrante, conocidas como *colectas*, son de origen más tardío que la plegaria eucarística y pueden remontarse a la primera mitad del siglo V. Su estilo típico está bien establecido ya en los primeros ejemplos que han llegado hasta nosotros en el manuscrito de Verona (también conocido como *Sacramentario Leonino*), que es del primer cuarto del siglo VII, pero contiene material que se ha fechado entre el 400 y el 560. El estilo de las colectas es escueto, equilibrado y económico en la expresión. Cada oración consta generalmente de una sola frase, aunque la sintaxis puede ser a veces compleja. En su estudio de las colectas dominicales del *Missale Romanum*, donde se conserva el material eucológico más antiguo del rito romano, Mary Gonzaga Haessly distingue entre una *prótasis* (preludio), que es “la base o el fondo de la petición” y una *apódosis* (tema), que “es, en general, la parte de la colecta que expresa el propósito de la oración, o la meta hacia la que se dirige”⁶⁰. La *prótasis* suele anticipar de algún modo la petición, que a su vez se cumple en la *apódosis*. Esta estructura puede ilustrarse con el ejemplo de una oración colecta dominical contenida

en el antiguo *Sacramentario Gelasiano* (mediados del siglo VIII). La oración destaca por su belleza literaria y su riqueza teológica:

Dios todopoderoso y eterno
que en la abundancia de tu bondad superas los méritos y los deseos
de los que te suplican,
derrama tu misericordia sobre nosotros:
para perdonar lo que la conciencia teme
y para conceder lo que la oración no se atreve a pedir.
Por nuestro Señor ...[61](#).

Los prefacios

Es una característica de las liturgias occidentales que el prefacio, considerado originalmente como el comienzo de la plegaria eucarística, varíe según el tiempo litúrgico o la fiesta. Su tema general, que es la alabanza y la acción de gracias por la economía divina de la salvación, conduce al corazón del sacrificio eucarístico. El prefacio se corresponde con la llamada del celebrante al pueblo “Levantad vuestros corazones (*Sursum corda*)” y muestra un marcado tono lírico. El gran número de prefacios en las fuentes romanas antiguas sugiere que la improvisación y la nueva composición prevalecieron en este caso durante más tiempo que en otras partes de la misa. El ejemplar del sacramentario gregoriano enviado por el papa Adriano I a Carlomagno a finales del siglo VIII (el *Hadrianum*), tiene sólo 14 prefacios, y este patrón prevaleció en el curso de la Edad Media, cuando el número de prefacios se limitó estrictamente. Esta poda posiblemente fue demasiado drástica, pero había buenas razones para ello: muchos prefacios antiguos son profusos en estilo y contenido, e introducen temas idiosincrásicos que pueden desviarse de la alabanza y la acción de gracias a Dios que distingue el comienzo de la plegaria eucarística. El *Missale Romanum* de 1570 tiene 11 prefacios, a los que se añadieron varios más en el siglo XX. Después del Concilio Vaticano II, el corpus de prefacios se amplió considerablemente hasta llegar a 81 en el *Missale Romanum* de 1970, y se añadieron más en la segunda y tercera ediciones típicas [62](#).

Los siglos IV y V fueron una etapa crucial en el desarrollo de la liturgia latina. El Canon y las oraciones variables de la misa se inspiraron en el estilo de la oración pagana, pero su vocabulario y contenido son claramente cristianos, incluso bíblicos. Su articulación evita la exuberancia del estilo de oración de los cristianos orientales que también se encuentra en la tradición galicana. Muchas de las primeras colectas se consideran obras maestras de la literatura. Christine Mohrmann habla con razón de la combinación fortuita de una renovación del lenguaje, inspirada en la novedad de la revelación cristiana, y de un tradicionalismo estilístico muy arraigado en el mundo romano. La formación de este lenguaje litúrgico contribuyó significativamente al enorme esfuerzo de los líderes de la Iglesia en la Antigüedad tardía por evangelizar la cultura clásica.

[53](#) Cf. el bellamente ilustrado volumen de Hugo Brandenburg, *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century: The Dawn of Christian Architecture in the West*, trans. Andreas Kropp, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 8 (Turnhout: Brepols, 2005).

[54](#) Cf. Paul F. Bradshaw y Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011), 175.

[55](#) San Ambrosio, *De sacramentis* III,1,5: CSEL 73,40.

[56](#) San Ambrosio, *De sacramentis* IV,5,21-22; 6,26-27: CSEL 73,55 y 57. El término “canon” parece haber sido usado por primera vez en el siglo VI. La referencia conocida más antigua a la “prex canonica” es del papa Vigilio, *Ep. ad Profuturum*, 5: PL 69,18.

[57](#) Mary Gonzaga Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal: with Introduction, Text, Commentary and Translation* (Cleveland: Ursuline College for Women, 1938), 5.

[58](#) San Ambrosio, *De sacramentis*, IV,6,27: CSEL 73,57.

[59](#) San Ambrosio, *De sacramentis*, IV,5,21: CSEL 73,55.

[60](#) Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal*, 13.

[61](#) Prefacio del Domingo 27 del tiempo ordinario del Misal Romano promulgado por Pablo VI.

[62](#) Cf. *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*, ed. Anthony Ward y Cuthbert Johnson (Rome: C.L.V.–Edizioni liturgiche, 1989).

LITURGIA ESTACIONAL PAPAL

En la época tardoantigua y altomedieval, las celebraciones de la misa romana pueden distinguirse en dos tipos: el primero, de tipo pontificio, está representado por la liturgia estacional del papa (o de su delegado), que se celebraba los domingos y días festivos del año litúrgico, y especialmente durante la cuaresma. Se asignaba una iglesia particular de Roma (*statio*) para un día determinado, y el papa se desplazaba en solemne procesión desde su residencia en el palacio de Letrán hasta la iglesia estacional para celebrar la misa. Este tipo de liturgia procesional se creó por primera vez en Jerusalén en torno a los lugares santos y se adoptó en Constantinopla a finales del siglo IV. La liturgia estacional romana evolucionó en los siglos VI y VII y se convirtió en una parte integrante del rito hasta tal punto que la *statio* se registró en el formulario de la misa para días específicos del ciclo temporal del *Missale Romanum* hasta la reforma litúrgica posterior al Vaticano II.

El segundo tipo de celebración —la forma más sencilla del rito— se habría observado en las veinticinco iglesias titulares que estaban ubicadas dentro de las murallas de la ciudad y que pueden compararse con las iglesias parroquiales. Sabemos muy poco de esta liturgia presbiteral, porque las principales fuentes de esta época se refieren sobre todo a los ritos pontificios. De hecho, la Eucaristía ofrecida por un sacerdote (presbítero) se entendía como una forma reducida de la liturgia del obispo. Existe un patrón similar en el rito bizantino, en el que la función original de las dos entradas procesionales sigue siendo comprensible en la Divina Liturgia jerárquica (es decir, pontificia), pero se oscureció cuando las entradas se adaptaron a la forma reducida presbiteral⁶³. En su forma jerárquica, el obispo que preside entra en el santuario por primera vez desde su cátedra en la nave de la iglesia en la Pequeña Entrada. Durante la Gran Entrada, el obispo permanece delante del altar para recibir las ofrendas, que en la liturgia de la Gran Iglesia de Constantinopla (Santa Sofía) se preparaban en

una sala aparte, el *skeuophylakion*.

Ordo Romanus I

Las instrucciones detalladas para la solemne liturgia estacional del papa en Semana Santa están contenidas en el documento conocido como *Ordo Romanus I*. Se trata, de hecho, de la descripción ritual más antigua de la misa romana de la que se dispone, y puede fecharse entre el pontificado de Sergio I (687-701) y el año 750, cuando se tiene constancia de su uso al norte de los Alpes. El rico y complejo ritual descrito en el *Ordo Romanus I* requiere habilidad por parte de los actores litúrgicos y un considerable esfuerzo logístico. Por ello, es probable que un maestro de ceremonias elaborara un registro escrito y una ayuda memoria que sirviera para formar a los ministros sagrados y para realizar los preparativos materiales del elaborado ceremonial⁶⁴.

Podemos distinguir dos fuerzas culturales distintas en la misa estacional papal: por un lado, el ceremonial de la corte y la administración imperial (Roma todavía formaba parte del Imperio bizantino), y por otro lado la simplicidad sagrada (o hierática) de la Eucaristía romana. El ceremonial imperial se manifiesta especialmente en la procesión del papa a caballo con su corte desde el palacio de Letrán hasta la iglesia estacional y en el intrincado rito de entrada, en el que los funcionarios eclesiásticos llevaban ante el papa un incensario y siete velas, que eran signos de honor reservados al emperador y a los altos magistrados. Una parte de este ceremonial está vinculada a la proclamación del Evangelio: el evangeliario era llevado en procesión solemne, con cirios e incienso, hasta el ambón que se encontraba elevado.

En un influyente artículo titulado “El genio del rito romano”, Edmund Bishop hablaba de la “simplicidad” de la misa romana con referencia específica a las primeras formas del *Ordo Romanus*⁶⁵. Tal caracterización del complejo ceremonial desplegado en la liturgia estacional papal puede resultar sorprendente, incluso si se recuerda que la comparación no se hace con formas de culto desritualizado propias de la época moderna, sino con los ritos históricos bizantinos y

occidentales no romanos. Sin embargo, Bishop señala con razón que cuando llegamos al núcleo del rito —la Eucaristía— el entorno parece notablemente diferente: “Puede decirse que con esto [la proclamación del Evangelio] se acaban las partes ceremoniales de la antigua misa romana, justo cuando va a comenzar el sacrificio”⁶⁶. En particular, el canon de la misa es rezado por el papa en el altar con pocos gestos litúrgicos: los signos de la cruz sobre las ofrendas se indican en los sacramentarios gelasiano y gregoriano, tal vez desde mediados del siglo VII. Sin embargo, la elevación de las especies y las reverencias profundas se añaden sólo más tarde en el curso de la Edad Media. En el corazón de la solemne liturgia papal prevalece la sencillez ritual.

El papel del canto en la misa

El *Ordo Romanus I* pone de relieve el papel fundamental del canto en la celebración de la misa. La música no sirve simplemente como ornamento o adorno, sino que tiene una función litúrgica propia. Los cantores cualificados de la *schola cantorum* tienen un ministerio distinto en la asamblea jerárquicamente ordenada: en primer lugar, en los cantos propios proclaman textos que (con algunas excepciones) se extraen de la Sagrada Escritura. Esta proclamación musical sirve para acompañar y dilucidar el sentido de un ritual específico (*introito*, ofertorio, comunión), y ofrece una meditación sobre la palabra de Dios (gradual, aleluya o *tracto*). En segundo lugar, en los cantos del ordinario (*Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus-Benedictus* y *Agnus Dei*), la *schola* canta en nombre de toda la asamblea y forma así un vínculo entre el pontífice con sus asistentes en el santuario y los fieles en la nave del templo⁶⁷.

El repertorio del canto litúrgico que se cantaba en Roma (y en los territorios circundantes del centro de Italia) a principios de la Edad Media se conoce como “canto romano antiguo”. La codificación de este “dialecto” del canto llano fue bastante posterior a la del repertorio gregoriano, y los cinco manuscritos completos con notación musical que han llegado hasta nosotros datan de los siglos XI al XIII. Estos manuscritos se crearon en un periodo en el que el canto gregoriano estaba ganando terreno en la ciudad de Roma y acabó sustituyendo a

la tradición romana antigua en el pontificado de Inocencio III (1198-1216).

Cómo leer las fuentes litúrgicas

La interpretación de las fuentes existentes de la liturgia estacional papal nos plantea un problema fundamental, ya que se trata de textos prescriptivos que comunican cómo debe celebrarse el rito. Como la erudición histórica nos deja cada vez más en claro, no podemos simplemente asumir que la liturgia se celebraba de hecho de forma idéntica a como lo reglamentan tales prescripciones. El *Ordo Romanus I* se diseñó originalmente para la misa papal solemne de la Semana Santa. Como formato para otras ocasiones, es probable que se adaptara a las disposiciones espaciales, los recursos locales y (muy posiblemente) a los usos particulares de la iglesia estacional elegida para el día. Además, es un guión para actores litúrgicos que eran, en su mayoría, clérigos (la corte papal incluía también funcionarios laicos). Como tal, el *Ordo Romanus I* puede dar fácilmente la impresión de una liturgia “clericalizada”, pero tal visión sería engañosa, ya que se abstrae del género y de la finalidad del documento. Las fuentes litúrgicas de este periodo no se refieren a la forma en la que los fieles en general participaban en el rito, y mucho menos en cómo lo vivían. Así, el *Ordo Romanus I* deja sin respuesta muchas cuestiones que nos interesaría conocer. No obstante, es un documento histórico de la mayor importancia y, en retrospectiva, resultó ser fundacional para el desarrollo posterior de la liturgia occidental.

⁶³ Cf. Hans-Joachim Schulz, “Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus”, en *Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. II*, ed. Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz y Paul Wiertz (Düsseldorf: Patmos, 1989), 30-100, en p. 36-37. Ver también Alexander Schmemmann, *Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, trans. Paul Kachur (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1987), 15-16.

⁶⁴ Cf. la edición crítica de Michael Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, 5 vol., *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 11, 23, 24, 28, 29 (Louvain: Peeters, 1931-1961), vol. II, 67-108. Una versión inglesa es la de John F. Romano, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, *Church, Faith and Culture in the Medieval West* (Farnham: Ashgate, 2014), 229-248.

⁶⁵ Edmund Bishop, “The Genius of the Roman Rite”, in id., *Liturgica Historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church* (Oxford: Clarendon Press, 1918), 1-19, at 8-12.

[66](#) *Ibid.*, 10.

[67](#) Franck Quoëx, “Ritual and Sacred Chant in the *Ordo Romanus Primus* (Seventh–Eighth Century)”, en *Antiphon* 22 (2018), 199–219, en p. 218-219. El repertorio de cantos occidentales contiene una serie de melodías sencillas para las partes del ordinario que bien podrían haber sido cantadas por el pueblo. Las pruebas de la existencia de estos cantos aparecen más tarde que las de las piezas más sofisticadas. Esto no es sorprendente, si se tiene en cuenta que la mayoría de los primeros manuscritos de cantos existentes fueron compuestos para el uso de la *schola cantorum* y para cantores individuales. Es posible que los cantos para la asamblea se transmitieran por tradición oral, sin necesidad de escribirlos.

8

LA CODIFICACIÓN DE LOS LIBROS LITÚRGICOS

La época de transición entre la Antigüedad tardía y la Edad Media temprana fue testigo de la codificación de los libros litúrgicos para la celebración de la misa y otros ritos sacramentales. Estos libros solían contener los textos necesarios para determinados ministros litúrgicos, sobre todo el sacramentario para el obispo o el sacerdote oficiante, el leccionario (y sus formas precedentes) para el diácono, el subdiácono o el lector, y el gradual o antifonario de la misa para los cantores⁶⁸.

Sacramentarios

El sacramentario puede describirse como el libro que contiene los textos recitados o cantados por el obispo o el sacerdote que oficia la celebración de la misa y otros sacramentos, así como diversas consagraciones y bendiciones. En el caso de la misa, los formularios para ocasiones particulares parecen haber surgido como pequeños cuadernillos (*libelli missarum*), que se recopilaban y luego se organizaban en un libro para ser utilizado durante todo el año litúrgico. Se han identificado dos tipos de sacramentarios romanos, el gelasiano y el gregoriano. Se diferencian entre sí de manera significativa, pero ambos se utilizaban al mismo tiempo en Roma y en la península italiana, así como al norte de los Alpes.

Se cree que el sacramentario de tipo gelasiano fue compilado originalmente para el uso de los sacerdotes en las iglesias titulares de Roma. Su representante más antiguo, el manuscrito Reg. lat. 316 de la Biblioteca Vaticana, conocido como *Gelasiano Antiguo*, está organizado en tres partes distintas, y mantiene separados los ciclos temporal y santoral. Además, los conjuntos de misas suelen tener dos colectas (*oratio*), una secreta (*secreta*)⁶⁹, un prefacio propio (también llamado *contestatio* o *contestata*), una postcomunión (*post communionem*) y,

normalmente, una oración de bendición (*ad populum*).

El sacramentario de tipo gregoriano surgió de la recopilación de libros de misa para uso del papa cuando celebraba en San Juan de Letrán (su catedral) y en las iglesias estacionales de la Urbe. Su primera redacción puede haber sido bajo el papa Honorio (625-638) y se amplió en el transcurso de los siglos VII y VIII. Los ciclos temporal y santoral se combinaban en una secuencia de domingos y días festivos. Los conjuntos de misas de la tradición gregoriana suelen tener tres oraciones: una colecta (*oratio*), una oración sobre las ofrendas (*super oblata*) y una oración final (*ad completa* o *ad complendum*); muchos formularios incluyen también una oración de bendición (*super populum*). El número de prefacios es mucho menor que en los sacramentarios gelasianos: el *Hadrianum* sólo tiene 14, frente a los 54 del gelasiano antiguo.

Leccionarios

Los leccionarios, que contienen los textos de las lecturas bíblicas (también llamadas *perícopas*) para la misa y el oficio divino, se desarrollaron, en primer lugar, a partir de las notas marginales de los manuscritos bíblicos que designaban las perícopas que debían leerse y, en segundo lugar, a partir de las listas que indicaban el comienzo (*incipit*) y el final (*explicit*) de las lecturas para una determinada celebración litúrgica. Estas listas, que se utilizaban con un manuscrito bíblico, se denominan *capitularia* y se elaboraban para las lecturas de las epístolas (elegidas entre las cartas del Nuevo Testamento, los Hechos de los Apóstoles o el Antiguo Testamento), o para las lecturas del Evangelio, o para ambas series de lecturas de la misa. Posteriormente, se copiaba el texto completo de las lecturas bíblicas en un manuscrito, ya sea para la epístola (epistolario) o para el Evangelio (evangelario), o para todas las lecturas en un único leccionario de la misa (que más tarde se incluiría en un misal completo junto con las oraciones y los cantos).

Los ritos occidentales no romanos, como el galicano, el milanés o el visigodo, muestran una considerable variedad en la selección de perícopas bíblicas para la celebración de la misa. Sin embargo, tienen rasgos comunes que los distinguen del rito romano, sobre todo el uso

de tres lecturas, la primera del Antiguo Testamento (normalmente una profecía), la segunda del Nuevo Testamento y la tercera de los Evangelios. En los ritos romano y bizantino, sólo se leen ordinariamente dos lecturas, y en la tradición bizantina la lectura no evangélica se limita estrictamente al Nuevo Testamento. No hay pruebas claras de que la misa romana primitiva haya tenido alguna vez un sistema de tres lecturas⁷⁰. Los documentos que se conservan indican una evolución compleja relacionada con la organización progresiva del año litúrgico⁷¹. La elección de la perícopa bíblica estaba a veces relacionada con la iglesia particular de Roma donde se celebraba la misa estacional.

Las lecturas de la epístola y del Evangelio se organizaban en dos ciclos distintos y se registraban en dos tipos de libros litúrgicos, que permanecieron independientes durante este periodo. Ciertamente, no hubo una construcción sistemática del leccionario como ocurrió en las reformas litúrgicas posteriores al Concilio Vaticano II. Sin embargo, al mismo tiempo, hubo cierta correspondencia entre el epistolario y el Evangelio en las diferentes etapas de su desarrollo⁷².

La fuente más antigua del leccionario que se conserva, en la que se unen las lecturas de la epístola y del Evangelio para un ciclo completo de domingos y fiestas, es un documento que asumiría un papel crucial para la historia posterior de la misa romana: el *Comes de Murbach*, de finales del siglo VIII⁷³. Procedente de una abadía de Alsacia que adquirió una considerable importancia religiosa y política en la época carolingia, el *capitulare* existente enumera las palabras iniciales y, en muchos casos, también las finales de las lecturas de la epístola y el Evangelio, y estaba destinado a ser utilizado junto con un manuscrito bíblico que contenía el texto completo. La disposición de las lecturas se ha identificado como una adaptación franca de los tipos epistolares y evangélicos romanos anteriores. Este ciclo completo de domingos y fiestas se adoptó posteriormente en los misales según el uso de la curia romana del siglo XIII y es en gran medida el mismo que en el *Missale Romanum* de 1570.

Libros de canto

Las primeras fuentes occidentales de textos de canto para la misa proceden de la Galia del siglo V y están asociadas a las lecturas de las Escrituras. Los libros de canto romano se mencionan en fuentes anglosajonas de mediados del siglo VIII. Sin embargo, las fuentes más antiguas disponibles de textos de canto para la misa romana sólo proceden de finales del siglo VIII y fueron escritas en el norte de Francia⁷⁴. Estos manuscritos no contienen notación musical. David Hiley explica que las melodías de los cantos “se interpretaban, aprendían y transmitían sin la ayuda de ningún registro escrito (y así continuaron, en gran medida)”⁷⁵.

La codificación de las melodías de los cantos fue probablemente el resultado de la considerable expansión de su repertorio en el periodo carolingio. El creciente número de cantos y la mayor variedad estilística de la música litúrgica (incluyendo secuencias, tropos y más configuraciones del ordinario) pusieron a prueba las capacidades de transmisión oral y necesitaron ayudas escritas para la memorización, al menos con el propósito de ensayarlos, o bien para interpretarlos. Hacia el año 900 aparecen libros con un ciclo completo de cantos anotados, y los primeros ejemplos son los manuscritos Chartres, Bibliothèque Municipale 47 (procedente de Bretaña), Laon, Bibliothèque Municipale 239, y St Gall, Stiftsbibliothek 359.

Ordines

Una fuente inestimable para nuestra comprensión de la liturgia occidental altomedieval es la colección de documentos conocidos como *Ordines Romani*, que describen los ritos que se celebraban y servían como instrucciones prácticas para los ministros en una variedad de celebraciones litúrgicas, incluyendo la misa, el oficio divino, el bautismo y otros sacramentos, así como para los sacramentales (para usar la distinción posterior y escolástica). Estos *ordines* fueron copiados, adaptados y modificados durante su uso litúrgico. Los primeros manuscritos del periodo carolingio no proceden de la ciudad de Roma, sino que fueron escritos en territorio franco y documentan un proceso de recepción y adaptación de la liturgia romana. Para la historia de la celebración efectiva de la liturgia

(así como para su impacto social y cultural) los *ordines* son más informativos que los sacramentarios, porque nos ofrecen “instrucciones escénicas” rituales.

A principios del siglo VIII, el rito romano se estableció como un conjunto reconocible de textos litúrgicos y formas rituales que se codificaron en libros litúrgicos. Estos libros no fueron compuestos originalmente con la intención de ser copiados y utilizados más allá de Roma y sus alrededores. Por diversas razones religiosas, culturales y políticas, la práctica litúrgica romana fue adoptada en el norte y oeste de Europa, especialmente durante la reforma carolingia.

[68](#) Para una historia detallada, ver el indispensable trabajo de Cyrille Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, rev. y trad. William G. Storey y Niels Krogh Rasmussen (Washington, DC: The Pastoral Press, 1981).

[69](#) Se suele afirmar que su nombre deriva del hecho que su recitación era en voz baja. Sin embargo, es más probable que sea del hecho de que se rezaba sobre las ofrendas que se “apartaban” o “segregaban” (*secretus*) para para la consagración eucarística.

[70](#) Cf. Aimé-Georges Martimort, “À propos du nombre des lectures à la messe”, en *Revue des Sciences Religieuses* 58 (1984) 42–51, y *Les lectures liturgiques et leurs livres, Typologie des sources du Moyen Age occidental* 64 (Turnhout: Brepols, 1992).

[71](#) Cf. la clásica obra de Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (New York: Pueblo, 1986), y el excelente resumen de Vogel, *Medieval Liturgy*, 304-314.

[72](#) Cf. Antoine Chavasse, *Les lectionnaires romains de la messe au VIIe et au VIIIe siècle: Sources et dérivés*, *Spicilegii Friburgensis Subsidia* 22, 2 vol. (Fribourg Suisse: Editions Universitaire, 1993).

[73](#) El texto fue editado por André Wilmart, “Le Comes de Murbach”, en *Revue Bénédictine* 30 (1913), 25-69.

[74](#) Los seis manuscritos más antiguos fueron publicados por René-Jean Hesbert, *Antiphonale Missarum Sextuplex* (Paris – Brussels: Vromant, 1935; reimpresso en Roma: Herder, 1967).

[75](#) David Hiley, *Western Plainchant: A Handbook* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 362.

LA ADOPCIÓN Y ADAPTACIÓN FRANCA DEL RITO ROMANO

Roma, lugar sagrado del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo y sede del sucesor de Pedro, atrajo a muchos peregrinos que quedaban profundamente impresionados por las celebraciones litúrgicas que presenciaban y deseaban que algunos de sus elementos se introdujeran en sus países de origen. Un hito importante fue el envío de Agustín y sus compañeros monjes por parte del papa Gregorio Magno, a Inglaterra a finales del siglo VI. El gran éxito de la evangelización de los anglosajones y su amplia repercusión cultural se vincularon específicamente con las observancias romanas, fortalecieron la posición del papado y prepararon el terreno para que los misioneros y eruditos de las islas británicas trabajaran en el continente en el siglo siguiente.

El ascenso de la dinastía carolingia

El siglo VIII vio el ascenso de la familia carolingia al trono franco, y su fuerte alianza con el papado marcaría la historia de Europa⁷⁶. Pipino el Breve, rey de los francos del 751 al 768, introdujo el canto romano con el apoyo de los principales obispos de su reino. No se trató sólo de una cuestión de preferencia musical, sino que tuvo profundas implicaciones en la elección de los textos y en la estructura del año litúrgico. Gracias a lo que James McKinnon llamó la “absorción y transformación franca del canto romano”, se creó el repertorio que conocemos como “gregoriano”⁷⁷.

El hijo y sucesor de Pipino, conocido como Carlos el Grande o Carlomagno (nacido hacia el año 742, rey en el 768, coronado emperador en el 800 y fallecido en el 814), retomó con gran energía la obra de su padre. Carlomagno se percibió a sí mismo como un César cristiano que renovaría el Imperio Romano en unión con el papado.

No sólo amplió el imperio franco extendiéndolo desde el centro de Italia hasta el Mar del Norte, y desde la Marca Hispánica hasta el río Elba, sino que también promovió un programa de reformas que pretendía “la cristianización de la sociedad mediante la educación”⁷⁸. La legislación de Carlomagno está plagada de admoniciones y llamamientos a una reforma que pretende promover “la unanimidad con la Sede Apostólica y la pacífica armonía de la santa Iglesia de Dios”⁷⁹. Aunque esta exigencia incluía el uso de libros litúrgicos romanos, se siguieron utilizando diversos sacramentarios, combinando material romano-gregoriano, romano-gelasiano y galicano.

Al mismo tiempo, la reforma carolingia dio a la misa una estructura y una forma ritual que se mantendría esencialmente la misma durante más de un milenio. Los liturgistas francos adaptaron el *Ordo Romanus I* (véase el capítulo 7) como norma y medida de la celebración de la misa a las condiciones y costumbres locales de sus catedrales e iglesias. Al hacerlo, se aseguraron de que la solemne liturgia pontificia siguiera siendo el ejemplo normativo, en el que todas las demás celebraciones de la Eucaristía participaban en mayor o menor grado.

Expresión litúrgica personal y emotiva

La adaptación franca del rito romano se ha descrito como un cambio hacia una comprensión y un enfoque más personal y emotivo de la liturgia. La tradición galicana muestra un fuerte sentido de introspección espiritual y de implicación personal en el ministerio del altar. Esta tendencia puede identificarse en la incorporación de oraciones específicas en la estructura ya existente de la misa romana de un estilo o registro distinto. Tales oraciones, conocidas como apologías (*apologiae*), se componen en primera persona (singular o plural) y hacen que el obispo o sacerdote celebrante se involucre en un diálogo personal con Dios, en el que reconoce su pecado y expresa su ferviente esperanza de recibir la misericordia divina a través de una misa dignamente ofrecida⁸⁰. Estas oraciones tienden a una dimensión más penitencial que se corresponde con la creciente atención al sacerdote actuando en la persona de Cristo en la re-presentación del

sacrificio de la Cruz.

El silencio y la oración litúrgica

La primera evidencia clara de una recitación parcial de la plegaria eucarística en voz baja se encuentra en la tradición siria oriental, en la *Homilía sobre los misterios* de Narsai, de finales del siglo V o principios del VI. La recitación inaudible de grandes partes de la anáfora por parte del celebrante se extendió también a las iglesias de habla griega a mediados del siglo VI. Las liturgias galicana y mozárabe también atestiguan la práctica de recitar las oraciones en voz baja mientras el coro cantaba. En los *Ordines Romani*, podemos identificar una evolución desde la comprensión del Canon de la misa como el “santo de los santos”, en el que sólo podía entrar el pontífice, hacia su recitación *submissa voce*. También hay que tener en cuenta que, antes de la era de la amplificación eléctrica, cuando el papa celebraba la misa en alguna de las basílicas romanas más grandes, como la de Letrán o la de San Pedro en el Vaticano, habría sido imposible para los que asistían distribuidos en las diversas partes del templo, seguir las oraciones que recitaba o cantaba en el altar. Incluso en una iglesia más pequeña, la audibilidad de las oraciones litúrgicas era limitada. Al igual que había barreras visibles, como los *cancelli* relativamente altos que separaba los distintos recintos del interior de la iglesia, y un *ciborium* sobre el altar mayor, también las dimensiones del interior de la iglesia creaban una separación acústica entre el papa y sus ayudantes que estaban en el altar y los fieles que estaban en la nave.

Reforma local y alcance práctico

La configuración física del culto litúrgico en Europa central y occidental era, en su mayor parte, muy sencilla. Entre las catedrales de las ciudades episcopales y las humildes capillas ubicadas en los pequeños poblados rurales, y las iglesias de las comunidades religiosas en un punto intermedio, había una distancia considerable. Al mismo tiempo, incluso los edificios sencillos podían tener un interior relativamente ornamentado, especialmente alrededor del altar. Ciertamente, las iglesias de las zonas económicamente más prósperas

estaban provistas de objetos litúrgicos de materiales preciosos.

Los decretos sinodales y las capitulares de la Alta Edad Media insistían en que los sacerdotes deben conocer y comprender los textos que recitan, celebrar el oficio divino con diligencia, cuidar sus iglesias, cuidar las reliquias, asegurarse de que las campanas suenen para llamar a los fieles a la oración, etc. Del mismo modo, los sínodos y los obispos exhortaban a los fieles a no hablar sin necesidad cuando estaban en la iglesia, sino que debían estar atentos y orantes durante las ceremonias litúrgicas, y a no retirarse antes de que la misa hubiese terminado⁸¹. El latín culto que se utilizaba en la oración litúrgica planteaba obstáculos para su comprensión entre quienes hablaban lenguas romances. La alfabetización de los laicos era muy limitada en la Alta Edad Media, y las recopilaciones de oraciones devocionales (*preces privatae*) eran el privilegio de una pequeña élite. En lo que respecta a los recursos musicales, seguramente existió una brecha considerable entre los centros episcopales y monásticos, y las iglesias rurales a las que concurría la mayoría del pueblo. Las complejas melodías de los cantos requerían cantantes entrenados y sólo las respuestas y estribillos sencillos permitían la participación popular. Aun así, la *Admonitio generalis* de Carlomagno supone que el pueblo se une a las aclamaciones en la misa y menciona explícitamente el *Sanctus*. En cualquier caso, sería anacrónico evaluar la vida litúrgica en el periodo carolingio según los criterios modernos de participación activa, que se basan en gran medida en roles que implican hablar durante las celebraciones. Los esfuerzos por elevar la dignidad y el esplendor del culto divino, junto con el énfasis en una amplia educación en lo esencial de la fe cristiana, aumentaron sin duda la capacidad de los fieles laicos para involucrarse en la celebración de los sagrados misterios.

Replanteamiento de la reforma carolingia

El éxito de la liturgia romano-gregoriana en toda Europa occidental no se debió simplemente a su imposición por parte de la autoridad real y eclesiástica, sino a su atractivo religioso y cultural, así como a su capacidad para integrar elementos galicanos. No era raro que los estudiosos de la liturgia de mediados del siglo XX presentaran esta

síntesis en términos despectivos y reclamaran una vuelta a la tradición romana pura y prístina (principio que se aplicó en las reformas posteriores al Vaticano II sólo en parte). Ahora estamos en mejores condiciones para apreciar el enriquecimiento que la reforma carolingia aportó a la misa romana, y yo sugeriría que, debido a su ritmo (necesariamente) lento y gradual, su dependencia de la iniciativa local y su enfoque en la educación (primero del clero y, a través de él, de todo el pueblo), es una reforma que merece el discutido epíteto de “orgánica”. A principios del segundo milenio este proceso cerró el círculo y el rito mixto romano-franco se estableció en la propia ciudad papal.

[76](#) Una buena visión de este periodo puede verse en Joseph H. Lynch y Phillip C. Adamo, *The Medieval Church: A Brief History*, 2nd ed. (London and New York: Routledge, 2014), 72-84.

[77](#) James McKinnon, *The Advent Project: The Later Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper* (Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2000), 3.

[78](#) Susan Keefe, *Water and the Word: Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*, *Publications in Medieval Studies*, 2 vol. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002), vol. I, 2.

[79](#) *Admonitio generalis*, c. 80.

[80](#) Este tipo de “apologías” son también conocidas en la tradición bizantina y el ejemplo más antiguo de la Divina Liturgia es la oración “Nadie es digno” (Οὐδείς ἄξιος); puede remontarse a finales del siglo VII: Cf. Alain-Pierre Yao, *Les “apologies” de l’Ordo Missae de la Liturgie Romaine: Sources – Histoire – Théologie*, *Ecclesia orans. Studi e ricerche* 3 (Naples: Editrice Domenicana Italiana, 2019), 37-42.

[81](#) Cf. Andreas Amiet, “Die liturgische Gesetzgebung der deutschen Reichskirche in der Zeit der sächsischen Kaiser 922–1023”, en *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 70 (1976), 1–106, 209–307, en p. 103 y 269.

LA VIDA MONÁSTICA Y EL MECENAZGO IMPERIAL

A finales del siglo IX, la ciudad de Roma entró en un periodo de crisis que con cierta justificación se ha denominado la “edad oscura” (*saeculum obscurum*) del papado, y que duró hasta bien entrado el siglo XI. El liderazgo espiritual y cultural se estableció al norte de los Alpes, y esto también se aplicó a la liturgia, que floreció en las ciudades episcopales y en los monasterios benedictinos a ambos lados del Rin, como Tours, Corbie, Metz, Maguncia, Lorsch, Fulda, Reichenau y San Gall. Nuevos impulsos llegaron con los movimientos de reforma monástica, sobre todo de Cluny, y con los emperadores alemanes de la dinastía otónida. Al igual que sus predecesores carolingios, los otónes se interesaron vivamente por los asuntos religiosos y se mostraron mecenas de la liturgia en su reino, lo que también propició un florecimiento de la arquitectura y el arte sagrados.

El *Ordo Missae*

El paso más importante en el desarrollo litúrgico de la Edad Media fue la organización de las partes que se repiten en la celebración eucarística en lo que hoy se conoce como el *Ordo Missae* (Ordinario de la misa). Los primeros vestigios de este *ordo* se encuentran ya en muchos sacramentarios de tipo gregoriano, que comienzan con una sección separada “Cómo debe celebrarse la misa romana (*Qualiter missa romana caelebratur*)”. Esta instrucción se corresponde con la descripción de la liturgia estacional papal en el *Ordo Romanus I* (véase el capítulo 7) y puede remontarse a finales del siglo VII.

Un paso posterior se dio con las colecciones de oraciones privadas que debía rezar el celebrante en diferentes momentos del rito. El primer ejemplo conocido de este tipo de recopilaciones está atestiguado en el *Sacramentario de Amiens* (París, Biblioteca Nacional,

lat. 9432), que data de la segunda mitad del siglo IX⁸². La mayoría de estos textos, algunos de los cuales consisten en un solo versículo de un salmo, acompañaban y aclaraban el significado espiritual de determinadas acciones rituales para el sacerdote celebrante. De este modo, servían para sostener su piedad personal y ayudar a ofrecer con devoción el sacrificio de la misa.

El *Ordo Missae*, como género litúrgico diferenciado, floreció entre los siglos IX y XI⁸³. El contenido y la forma varían considerablemente: en el caso de las oraciones, aparece la palabra o frase inicial o el texto completo; a veces se proporcionan instrucciones rituales más o menos detalladas⁸⁴, y ocasionalmente se añade la notación musical. Los límites de este libro no permiten una discusión adecuada de la clasificación ampliamente aceptada del *Ordo Missae* elaborada por Bonifaas Luykx⁸⁵. Algunos *ordines* podrían ser excesivos en el uso de oraciones sacerdotales privadas, sobre todo el *ordo* escrito para Sigebert, obispo de Minden en el norte de Alemania entre 1022 y 1036. El texto ha alcanzado cierta notoriedad desde que fue publicado en 1557 por el teólogo e historiador luterano Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), y se conoció como *Missa Illyrica*. Sin embargo, otros *ordines* tenían un tono más mesurado y eran menos propensos a superponerse a la secuencia tradicional del rito de la misa. Esto atestigua un esfuerzo de poda que es acorde con las opiniones del cronista y reformador gregoriano Bernoldo de Constanza (c. 1050-1100), que se oponía a la longitud y al carácter privado de tales oraciones⁸⁶. El paso de la cultura oral a la escrita en el periodo altomedieval otorgó al texto litúrgico codificado una importancia renovada. La forma podada del *Ordo Missae* se convirtió en normativa para la celebración de la Eucaristía y se incorporó al misal de la curia romana del siglo XIII.

Los estudiosos modernos de la liturgia tienden a interpretar la creación del *Ordo Missae* como una desviación de la “forma clásica” del rito romano, determinada por las necesidades culturales del pueblo franco-germánico. Joanne Pierce y John F. Romano ofrecen una versión más equilibrada de esta crítica:

La misa romana anterior a este momento era conocida por su sobriedad, simplicidad y sencillez. Estos *ordo missae* llenaron el marco del rito romano con nuevas oraciones,

salmos y gestos, redactando los “puntos débiles” de la liturgia que no habían recibido una elaboración completa anteriormente, especialmente las acciones que ocurren sin palabras. Impregnaron la liturgia eucarística romana con nuevos adornos, dramatismo y simbolismo alegórico⁸⁷.

Esta valoración no está exenta de problemas. En primer lugar, la caracterización de la misa romana como sobria, simple y sencilla. La forma ritual de la misa, de la que el *Ordo Romanus I* es nuestro testigo clave, presentaba ciertamente elementos fastuosos y dramáticos, especialmente en sus partes procesionales, que eran deudoras del ceremonial imperial. En segundo lugar, la elaboración de los “puntos débiles” puede entenderse como un auténtico desarrollo e incluso enriquecimiento. Por ejemplo, el momento de oración silenciosa del pontífice antes de acercarse al altar dio lugar a la recitación del Salmo 42[43]⁸⁸, con la evocadora antífona *Introibo ad altare Dei...* (“Me acercaré al altar de Dios...”; v. 4).⁸⁹ En tercer lugar, y quizá lo más importante, el *Ordo Missae*, más que ofrecer dramatismo y adornos, proporcionaba sobre todo un esquema coherente (y fácil de recordar) que facilitaba el éxito de la “misa privada”, con su ceremonial muy reducido. El cambio hacia la devoción personal del sacerdote celebrante da cierta credibilidad a la acusación, repetida a menudo, de que en el período medieval temprano se produjo una “clericalización” de la misa y un distanciamiento de los laicos en la celebración litúrgica.

El Credo en la misa

El último gobernante otónida, el piadoso Enrique II (rey en 1002, emperador en 1014, fallecido en 1024), que se interesó mucho por los asuntos religiosos, es conocido por los historiadores de la liturgia sobre todo por su iniciativa de insertar el credo en la misa romana. El credo en esa época era el elaborado por los dos primeros concilios ecuménicos de Nicea (325) y Constantinopla (381), que se había utilizado como profesión de fe bautismal en el Oriente cristiano desde el siglo IV. A Timoteo I, patriarca anticalcedoniano de Constantinopla (511-517), se le atribuye la introducción del credo en la liturgia eucarística. A principios del siglo VI, el credo se recitaba en la Divina

Liturgia bizantina tras la proclamación del Evangelio y la despedida de los catecúmenos. En el Occidente latino, el credo pasó a formar parte de la misa primero en la España visigoda, tras la conversión del rey Recaredo y sus nobles al cristianismo católico. En el tercer sínodo de Toledo, en 589, se decretó que el credo niceno-constantinopolitano fuera recitado por el pueblo en cada misa, como preparación a la Santa Comunión, precediendo al Padrenuestro⁹⁰. A mediados del siglo VII, el credo se rezaba en el rito visigodo con la cláusula *filioque*, afirmando la procesión del Espíritu Santo desde el Padre y el Hijo. El misal de Stowe (c. 792-803), una fuente importante para el uso litúrgico irlandés, sitúa el credo después del Evangelio. Hacia finales del siglo VIII, Carlomagno hizo insertar el canto del credo (incluido el *filioque*) después del Evangelio en la celebración de la misa en su capilla palatina de Aquisgrán. Esta decisión formaba parte de la lucha carolingia contra la cristología adopcionista en España. El papa León III (795-816) aprobó a regañadientes el uso del credo en la misa, aunque sin el *filioque*, pero no adoptó la práctica en la propia Roma. La nueva costumbre se extendió lentamente por los reinos carolingios y fue comúnmente aceptada en las iglesias franco-alemanas en el siglo X⁹¹.

Durante su estancia en la ciudad de Roma en 1014 para su coronación como emperador, Enrique se sorprendió al comprobar que, al contrario que en Alemania, el credo no formaba parte del rito de la misa y solicitó al papa Benedicto VIII (1012-1024) que lo añadiera. Posteriormente, el credo se adoptó en Roma los domingos y en las principales fiestas litúrgicas que celebraban algún artículo de fe mencionado en él o que estaban relacionadas con el credo de otro modo, por ejemplo, los apóstoles como proclamadores de la fe. Así, el credo se convirtió en un canto festivo para días concretos del año litúrgico, a diferencia de las tradiciones bizantina y mozárabe, donde servía como profesión de fe ortodoxa en cada celebración eucarística.

⁸² Una versión digital del manuscrito puede consultarse en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9065879n>.

⁸³ Alain-Pierre Yao, *Les “apologies” de l’Ordo Missae*, 355-358.

⁸⁴ Debido a la tinta roja que se usaba habitualmente para tales instrucciones, han sido

conocidas como “rúbricas”, de *ruber*, “rojo” en latín.

[85](#) Bonifaas Luyxk, “Der Ursprung der gleichbleibenden Teile der heiligen Messe (Ordinarium Missae)” en *Liturgie und Mönchtum* 29 (1961), 72-119.

[86](#) Bernoldo de Constanza, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, 18: PL 151,989BC.

[87](#) Joanne M. Pierce y John F. Romano, “The *Ordo Missae* of the Roman Rite: Historical Background”, en *A Commentary on the Order of Mass of the Roman Missal*, ed. Edward Foley *et al.* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011), 3-34, at 21.

[88](#) *Ordo Romanus I*, 50.

[89](#) Este versículo sálmico fue ya empleado por Ambrosio de Milán en sus catequesis mistagógicas para el nuevo bautizado a fin de evocar su llegada al altar de la Eucaristía. *De sacramentis* IV,2,7, y *De mysteriis* 8,43.

[90](#) La traducción latina del credo usada en las fuentes mozárabes es diferente de la versión más tardía introducida en el rito romano. Es interesante observar que se usa la palabra prestada “homusion”, mientras que la versión romana la traduce como “consubstantialis”. Cf. Marius Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Monumenta Ecclesiae Liturgica 6 (Paris: Firmin-Didot, 1912), 773.

[91](#) Ver la excelente documentación que aparece en Amiet, “Die liturgische Gesetzgebung...”, 222–228.

UN PAPADO DE REFORMA Y UNIFICACIÓN LITÚRGICA

A medida que el movimiento de la reforma papal cobraba impulso en el transcurso del siglo XI, el papado retomó su papel de líder en el desarrollo del rito romano. El papa Gregorio VII (r. 1073-1085) fue crucial en este proceso, pero no por un programa litúrgico de gran alcance (que no tenía), sino más bien por sus iniciativas teológicas y canónicas que marcaron el tono de lo que vendría.

La liturgia en el pontificado de Gregorio VII

Una buena fuente de las ideas litúrgicas de Gregorio VII es Bernoldo de Constanza, que permaneció en Roma de 1079 a 1084 y entre 1086 y 1090, y escribió un comentario sobre la misa conocido como *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, una obra que posteriormente gozó de considerable difusión e influencia. Bernoldo relata el interés del papa por el estudio de las tradiciones apostólicas y su objetivo de restaurar lo que se consideraba el uso romano en la época de Gregorio Magno⁹². En este contexto, puede parecer irónico que la misa *iuxta Romanam consuetudinem* (“según la costumbre romana”)⁹³, que Bernoldo expone en el *Micrologus*, muestre que la tradición del *Ordo Missae* renano se había convertido en parte integrante del rito seguido por el papa y su curia. Sin embargo, a pesar de su repetida insistencia en la costumbre romana (*consuetudo*), el modo (*mos*), la autoridad (*auctoritas*) y el orden (*ordo*), Bernoldo no era un observador ingenuo, y era consciente de que no todas las oraciones utilizadas en la misa eran de origen romano, por ejemplo la invocación galicana del Espíritu Santo, *Veni, sanctificator* (“Ven, oh santificador”), del ofertorio.

El *Micrologus* informa, y desaprueba, que durante el canon algunos sacerdotes interpolan oraciones en conmemoración de los vivos

(*Memento, Domine*) y de los muertos (*Memento etiam, Domine*). También se censura a los sacerdotes que insertan la Encarnación en la sección anamnética del *Unde et memores* y amplían las listas de los santos⁹⁴. Bernoldo es, pues, testigo de la creciente insistencia que se hacía sobre la necesidad de un ritual escrito, así como de la inclinación de los sacerdotes a añadir algo propio al texto recibido.

Defensor comprometido de la reforma gregoriana, Bernoldo no parece demasiado preocupado por establecer la tradición “puramente” romana, sino por seguir el *ordo* litúrgico del papado contemporáneo a su época. Así, el *Micrologus* se hace eco de la política de Gregorio VII, que exigía que el rito romano, depurado de las costumbres alemanas recientemente introducidas, fuera la norma para toda la Iglesia latina. Sin embargo, el papa sólo promulgó cambios litúrgicos muy menores para poner en práctica esta exigencia, por lo que las fuentes litúrgicas del periodo gregoriano muestran el impacto permanente de la tradición romano-germánica. No obstante esto, la fuerte reivindicación de la autoridad papal, personificada en el *Dictatus papae*⁹⁵, tuvo consecuencias a largo plazo para la Iglesia occidental en general y para la ordenación de su culto divino en particular. Además, el énfasis (entonces casi retórico) en la investigación de las tradiciones apostólicas y en la restauración de la pureza de la antigua observancia romana contribuyó a crear una mentalidad que iba a tener un efecto duradero en las concepciones de la renovación litúrgica.

De impacto inmediato fueron los llamamientos a las iglesias locales para que siguieran las costumbres y observancias romanas, con el fin de garantizar la pureza doctrinal y la unidad de la Iglesia. Los papas reformadores anteriores a Gregorio VII ya habían planteado estas exigencias en Italia con respecto a la tradición ambrosiana en el norte y la beneventana en el sur. Aunque Gregorio se negó a conceder el uso de la lengua eslava en los territorios que reclamaba para la Iglesia latina (Croacia y Bohemia), no insistió en exigir la unidad litúrgica de las iglesias griega y armenia. En cuanto al cristianismo oriental, su principal preocupación consistía el reconocimiento de la primacía del papado⁹⁶.

En continuidad con sus predecesores inmediatos, Gregorio VII fue persistente en sus esfuerzos para que el rito hispano (mozárabe o

visigodo) fuera sustituido por el rito romano en toda la península Ibérica, con la intención de vincular los territorios cristianos reconquistados a la sede de Roma y forjar la unidad de la cristiandad latina. Este trascendental cambio se había iniciado en el reino de Aragón durante el pontificado de Alejandro II (r. 1061-1073) a través de las actividades de su legado el cardenal Hugo Candidus, y fue facilitado por la influencia cluniacense en los monasterios del norte de España. La campaña de Gregorio se vio coronada por el éxito cuando, en el Concilio de Burgos de mayo de 1080, el rey Alfonso VI de Castilla y León decidió adoptar el rito romano en su reino⁹⁷. Sin embargo, la sustitución no fue completa, y la liturgia mozárabe siguió celebrándose en algunos lugares, especialmente en Toledo, su centro tradicional, que Alfonso conquistó en 1085⁹⁸.

Variedad litúrgica en la ciudad de Roma

Los historiadores actuales se inclinan por destacar los elementos de diversidad e innovación, y los historiadores de la liturgia no se sustraen a esta tendencia. Sin embargo, hay que reconocer que existen diferencias significativas en la evolución de las formas y géneros litúrgicos. Por ejemplo, Mary C. Mansfield señala:

Sin duda, algunos ritos apenas se han alterado a lo largo de muchos siglos. El canon de la misa, por poner el ejemplo más evidente, se mantuvo estable debido a su importancia central desde la Antigüedad. Por lo general, a medida que se avanza desde el canon al resto de la liturgia de la misa, luego al oficio de las horas y finalmente a los ritos ocasionales como la penitencia, se encuentra en cada paso más tolerancia a la alteración⁹⁹.

El núcleo de la liturgia eucarística, heredado de su periodo de formación entre los siglos V y VII, mostró una notable continuidad a lo largo de toda la Edad Media. Las variaciones locales afectaban a aspectos más periféricos de la celebración de la misa, como la elección de las lecturas o el calendario santoral. No obstante, la importancia que poseía el ritual en la sociedad medieval hizo que estas disparidades fueran capaces de provocar tensiones e incluso conflictos¹⁰⁰.

Dentro del marco permanente establecido por el rito de la misa, no

existía una estricta uniformidad en determinadas ceremonias y observancias, ni siquiera dentro de la ciudad de Roma. La basílica de Letrán, la catedral del papa como obispo de Roma, que ostentaba el título de “madre y cabeza de todas las iglesias de la ciudad y del mundo” (*omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*), no tenía ninguna pretensión de imponer su uso a las numerosas iglesias y monasterios de la ciudad, y desde luego tampoco a la de San Pedro en el Vaticano, su rival en honor y prestigio. En aquella época, el ciclo de misas estacionales papales era todavía una realidad viva, y las costumbres propias (así como las prerrogativas locales) se mantenían con tenacidad¹⁰¹.

La reforma gregoriana reforzó el poder y el prestigio de la curia papal (a menudo conocida como “casa pontificia” o “corte papal”), y gradualmente el modelo de observancia litúrgica en Roma y fuera de ella fue la capilla papal y no la basílica de Letrán¹⁰². La liturgia curial se desarrollaba con solemnidad, especialmente en el espléndido marco del siglo XIII, en el palacio papal, de la capilla de San Lorenzo conocida como *Sancta Sanctorum* por su extraordinaria colección de reliquias. A partir del pontificado de Inocencio III (r. 1198-1216), los papas utilizaron cada vez más el palacio vaticano como residencia y su “gran capilla” (*capella magna*) para las celebraciones litúrgicas. Sin embargo, estos espacios ceremoniales eran relativamente pequeños y no permitían los elementos procesionales que caracterizaban las liturgias estacionales en las iglesias de la ciudad. Además, la corte papal en este periodo realizaba frecuentes viajes y, por razones de conveniencia, su uso litúrgico recibió una forma estándar que también podía celebrarse en lugares con menos recursos, como Anagni u Orvieto.

Aun así, el impacto de la capilla papal siguió siendo geográficamente limitado, y la conformidad general con la práctica litúrgica romana comenzó a observarse en toda la Iglesia latina sólo con la rápida expansión de la nueva orden franciscana en el siglo XIII.

⁹² Cf. Bernoldo de Constanza, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, 5, 14, 17, 43 y 56: PL 151,980CD, 986B, 988B, 1010AB y 1018BC.

⁹³ Cf., 1: PL 151,979A; ver también la breve descripción de la misa de un sacerdote, *ibid.*, 23:

PL 151,992B-995C.

[94](#) *Ibid.*, 13: PL 151,985B-986A.

[95](#) El *Dictatus papae* es una lista de 27 breves declaraciones del poder papal, que están incluidas en el registro de epístolas de Gregorio VII correspondiente al año 1075.

[96](#) Cf. H. E. J. Cowdrey, "Pope Gregory VII (1073-85) and the Liturgy," en *Journal of Theological Studies* NS 55 (2004) 55-83, en p. 79-81.

[97](#) Cf. *ibid.*, 78-79.

[98](#) Cf. Ludwig Vones, "The Substitution of the Hispanic Liturgy by the Roman Rite in the Kingdoms of the Iberian Peninsula," en *Hispania Vetus: Musical-Liturgical Manuscripts: From Visigothic Origins to the Franco-Roman Transition, 9th-12th Centuries*, ed. Susana Zapke (Bilbao: Fundación BBVA, 2007), 43-59.

[99](#) Mary C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners: Public Penance in Thirteenth-century France* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995), 160.

[100](#) Vittorio Peri, "'Nichil in ecclesia sine causa': Note di vita liturgica romana nel XII secolo" en *Rivista di archeologia cristiana* 50 (1974), 249-273, sobre la actitud intransigentemente conservadora del diácono romano Nicola Magnacozza (latinizado Maniacutius) en el siglo XII.

[101](#) Cf. Cowdrey, "Pope Gregory VII (1073-85) and the Liturgy," 57-58.

[102](#) Cf. Stephen J. P. van Dijk, O.F.M. y Joan Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century* (Westminster, MD – London: The Newman Press – Darton, Longman & Todd, 1960), 80-87.

EL IMPACTO DE LOS FRANCISCANOS EN LA MISA ROMANA

Las órdenes mendicantes, como los franciscanos y los dominicos, constituyeron un nuevo tipo de vida religiosa sin voto de estabilidad como el que tenían los monjes. Con el latín como lengua común de la Iglesia, de la educación superior y de la cultura, los frailes gozaban de una considerable movilidad por toda Europa. La adaptación a las variaciones litúrgicas locales les resultaba compleja, por lo que surgió el deseo de una práctica litúrgica unificada dentro de las órdenes. Tras un periodo inicial de diversidad, los dominicos adoptaron un uso propio del rito romano que fue establecido en 1256 por el Maestro de la Orden, Humberto de Romans¹⁰³. Los franciscanos, en cambio, adoptaron los libros litúrgicos del rito romano según la forma utilizada por la curia papal.

Indutus Planeta

Un paso trascendental en la historia de la liturgia de la misa romana es la obra de Haymo de Faversham, que fue ministro general de los franciscanos desde 1240 hasta su muerte en 1244. En el capítulo de la orden celebrado en Bolonia en 1243, Haymo presentó el ordinal conocido por sus palabras iniciales *Indutus planeta* (“Vestido con la casulla...”), que se describe a sí mismo como un “*ordo agendorum et dicendorum*”, es decir, un *ordo* que regula las ceremonias a realizar y los textos a recitar en la misa privada de un sacerdote o en la simple misa conventual de un día ferial¹⁰⁴. El *Indutus planeta* se basaba en el uso de la curia papal; fue adoptado por los Hermanos Menores y contribuyó a crear una liturgia unificada en esa orden mendicante.

Para los ritos introductorios y los ritos de ofertorio (salvo algunos detalles ceremoniales), el documento estableció el patrón que se convertiría en norma en la misa romana hasta las reformas de la

década de 1960. Las posturas físicas y los gestos del sacerdote se describen con atención al más mínimo detalle, especialmente para el Canon. Las exhaustivas instrucciones del *Indutus planeta* influyeron a su vez en la práctica litúrgica de la curia papal y ayudaron a dar forma al *Ordo missalis secundum consuetudinem Romane curie*, que se incorporó gradualmente a los misales de las diócesis locales y de las órdenes religiosas de toda Europa. Así, a través de los franciscanos, se logró una unificación de la estructura ritual y de la forma de la misa en la Iglesia latina en un grado que los papas anteriores pudieron haber exigido, pero nunca pudieron implementar de manera efectiva. Ciertamente, esta estandarización del misal (y del breviario), para la que los franciscanos actuaron como catalizadores, no se produjo de la noche a la mañana, sino a través de un largo y complejo proceso de transmisión de manuscritos. Las variaciones locales se mantuvieron, especialmente en los ritos de introducción, ofertorio y conclusión.

El misal plenario y la expansión de las misas privadas

Entre los siglos IX y XIII, los manuscritos compilados y ordenados para distintos actores litúrgicos (sacramentario, leccionario, antifonario) fueron suplantados gradualmente por manuscritos que contenían los textos completos de una celebración ritual concreta (pontifical, misal, breviario). Este proceso de transición no fue en absoluto uniforme y debe considerarse por separado para cada género de libro litúrgico.

El misal plenario (*liber missalis*, *missale*) surgió por razones principalmente prácticas. Las catedrales, los monasterios y las colegiatas podían reunir fácilmente los recursos humanos y materiales para la celebración solemne de la liturgia, incluido el conjunto de libros para las funciones de los diversos ministros. Pero como la red de iglesias parroquiales crecía incluso en zonas remotas del norte y el oeste de Europa, la misa se celebraba con frecuencia en circunstancias modestas que sólo permitían una forma más sencilla del rito. Un único manuscrito que contuviera todos los textos de la misa, atestiguado por primera vez en el siglo IX, demostró su utilidad pastoral. La popularidad del misal plenario también se vio facilitada por la creciente práctica de las “misas privadas”, que llevó a la concentración

de las funciones litúrgicas en la persona del sacerdote celebrante. Sin embargo, Stephen van Dijk y Joan Hazelden Walker advierten con razón que la relación entre ambos fenómenos no es tan estrecha ni directa como se suele suponer¹⁰⁵.

Hay una considerable variedad de libros de misa entre los siglos IX y XII: algunos sacramentarios están provistos de notas marginales para indicar los *incipits* de los cantos (presumiblemente cantados de memoria); algunos manuscritos representan un sacramentario-gradual completo, y en algunos casos se añade un leccionario de modo que todos los textos de la misa están contenidos en un libro, aunque en secciones separadas. La celebración regular de misas votivas no requería un misal plenario con el ciclo completo del año litúrgico; un simple fascículo (*libellus missarum*) con los textos específicos era suficiente.

Las reuniones con pocos fieles para celebrar la Eucaristía están atestiguadas en los tres primeros siglos, cuando las comunidades cristianas se encontraban en una posición vulnerable y estaban sujetas a persecuciones ocasionales. Estas circunstancias exigían una simplificación del ritual externo, que se mantuvo en lugares donde las congregaciones eran pequeñas y los recursos limitados. Sin embargo, la misa privada de la primera época medieval no se define simplemente por su sencillez ritual. La novedad consistía en la celebración de la misa por un sacerdote con sólo uno o dos asistentes; a diferencia de las misas conventuales o parroquiales, la participación de los fieles laicos en las misas privadas sería meramente accidental. A partir del siglo IV, hay cada vez más pruebas de la celebración frecuente, incluso diaria, de la Eucaristía en el Occidente latino, lo cual se asocia al movimiento ascético. Se impuso el piadoso ideal de que cada sacerdote celebrara la misa a diario para beneficio espiritual de los vivos y los muertos, y probablemente era la norma general en los monasterios hacia el siglo VIII. Hay que tener en cuenta otro factor importante, a saber, el creciente deseo de los laicos de que se ofrecieran misas por intenciones específicas (*vota*), que tenía sus raíces en la Antigüedad tardía. Es especialmente importante la creciente demanda de misas por los difuntos, sobre todo en los días señalados para las conmemoraciones.

Los sacerdotes seculares siguieron el ejemplo monástico y

empezaron a celebrar misa más a menudo, a veces incluso varias veces al día, para cumplir con intenciones particulares (por las que se acostumbraba a ofrecer un estipendio). Esta práctica fue repetidamente censurada en la legislación eclesiástica, hasta que Inocencio III, en 1206, limitó definitivamente a una al día el número de misas que un sacerdote podía celebrar, excepto el día de Navidad (donde la tradición romana enumera tres misas papales en diferentes iglesias estacionales) y en caso de necesidad. En los siglos IX y X, los obispos y los sínodos también prohibieron repetidamente la *missa solitaria*, es decir, la celebración de la misa por parte del sacerdote sin asistentes. Incluso una misa privada debía celebrarse con la asistencia al menos de uno o dos clérigos de órdenes menores (de acuerdo con la forma plural de la salutación litúrgica “Dominus vobiscum”)¹⁰⁶.

En la celebración privada de la misa, las partes asignadas en su forma solemne a los distintos ministros eran recitadas por el propio sacerdote, y cada vez con más frecuencia se rezaban en lugar de cantarse. Como el espacio de los altares laterales era más reducido, el ceremonial se redujo y finalmente las lecturas fueron leídas por el sacerdote en el altar. El predominio de las misas privadas parece haber dado lugar gradualmente a la costumbre de que en la misa solemne el celebrante recitara en voz baja los cantos ordinarios y propios que eran cantados por la *schola*, así como las lecturas proclamadas por el subdiácono y el diácono.

Aunque deplora esta evolución, que separa al sacerdote de la *schola cantorum* y facilita la secularización de la música eclesiástica, Josef Andreas Jungmann señala cáusticamente que hay un cierto progreso en el hecho de que el sacerdote, en lugar de llenar cada momento disponible con largas *apologiae*, recite los textos bíblicos del propio de la misa¹⁰⁷. De hecho, la nueva práctica podría haber estado motivada por el deseo de refrenar las oraciones privadas del sacerdote y ordenarlas según los textos litúrgicos oficiales. A pesar del fuerte impacto de la misa privada, la misa solemne (*missa solemnis*) con asistencia de diácono y subdiácono siguió siendo la forma normativa del rito. Los tratados teológicos del siglo XIII sobre la liturgia, incluidos los escritos de Santo Tomás de Aquino, comentan solamente la misa solemne¹⁰⁸.

[103](#) Cf. la obra todavía vigente de William R. Bonniwell, *A History of the Dominican Liturgy 1215–1945*, 2nd ed. revised and enlarged (New York: Joseph F. Wagner, 1945).

[104](#) La edición crítica del *Indutus planeta* está incluida en *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents, 1243–1307*, ed. Stephen J. P. van Dijk, 2 vol., *Studia et documenta franciscana* 1–2 (Leiden: Brill, 1963) vol. II, 1–14.

[105](#) Cf. Stephen J. P. van Dijk, O.F.M. y Joan Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century* (Westminster, MD – London: The Newman Press – Darton, Longman & Todd, 1960), 57–66.

[106](#) Cf. Amiet, “Die liturgische Gesetzgebung...”, 21–24.

[107](#) Cf. Jungmann, *El sacrificio de la misa*, 306.

[108](#) Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. 4, d. 8, q. 2, a. 4, qc. 3 expos.; *Summa Theologiae*, III, q. 83, a. 4 co.

LA DEVOCIÓN EUCARÍSTICA EN LA ALTA EDAD MEDIA

La interacción entre la clarificación doctrinal y la devoción popular en el periodo medieval condujo a un mayor sentido de la presencia real de Cristo en la liturgia de la misa¹⁰⁹. Arrodillarse durante la plegaria eucarística se hizo cada vez más común entre los laicos a partir del siglo IX. Comenzando en Francia, posiblemente como reacción a la negación albigense de la presencia real encarnada y sacramental, los sacerdotes comenzaron a elevar la Hostia consagrada para la adoración de los fieles después de pronunciar sobre ella las palabras de Cristo¹¹⁰. Esta práctica fue confirmada por el obispo de París, Odo de Sully (m. 1208), y a lo largo del siglo XIII se introdujo también la elevación del cáliz consagrado. Las elevaciones podían ir acompañadas de una vela especial, del toque de una campana o incluso del tañido de las campanas de la iglesia. San Francisco de Asís promovió con entusiasmo estas nuevas formas de devoción eucarística y animó encarecidamente a los fieles laicos a arrodillarse en la elevación de las especies consagradas en la misa y cuando el Santísimo Sacramento era llevado en procesión¹¹¹.

Las fuentes de los siglos IV y V indican que, en esa época, la recepción de la comunión por parte de los laicos ya era menos frecuente que en épocas anteriores. Algunos obispos carolingios animaron a los fieles a recibir el sacramento con más frecuencia, pero estos esfuerzos tuvieron poco éxito aparente, y la legislación eclesiástica siguió en gran medida la pauta establecida por el concilio de Agde, en el sur de Francia, celebrado en el año 506, que obligaba a la comunión general tres veces al año, en Navidad, Pascua y Pentecostés¹¹². La fe viva del pueblo en la presencia de Cristo en las especies eucarísticas y el sentido de su propia condición de pecadores hacían que la comunión se recibiera en raras ocasiones. El IV Concilio

de Letrán, en 1215, incluso vio la necesidad de legislar que los fieles debían recibir el sacramento al menos una vez al año en el tiempo de Pascua (*in pascha*)¹¹³. Para entonces, el cáliz ya no se entregaba a los laicos en el momento de la comunión en la mayoría de las iglesias, y desde el siglo VIII o IX se había impuesto el uso de una fina oblea de pan ácimo, hecha de agua y trigo¹¹⁴. A partir del siglo XI, comenzó a extenderse la costumbre de usar Hostias que habían sido consagradas en otras misas. Hasta entonces, esta práctica se limitaba a la misa de presantificados del Viernes Santo, cuando se distribuía el sacramento que había sido confeccionado el Jueves Santo. Si en una misa sobraban Hostias consagradas, normalmente las consumía el sacerdote. La administración de la sagrada comunión fuera de la misa se atestigua por primera vez en el siglo XII. Hasta el siglo XVI, esto parecía ocurrir sólo en Pascua y otras fiestas importantes, cuando había muchos comulgantes y el sacramento se distribuía apenas terminada la misa para mantener la unión con el sacrificio que se había celebrado¹¹⁵.

Reserva de la Eucaristía

La reserva de la Eucaristía para ponerla a disposición de los enfermos y moribundos tiene sus raíces en la Antigüedad cristiana. El *conditorium* que se menciona en el *Ordo Romanus I* se refiere probablemente a un armario o cofre que se guardaba en la sacristía (una costumbre que se mantuvo en el norte de Italia, incluido Milán, hasta el siglo XVI)¹¹⁶. En la época altomedieval, esta costumbre se estableció para guardar las Hostias consagradas en las iglesias, para protegerlas de la profanación y evitar prácticas supersticiosas, y hay atestiguados varios lugares y formas de reserva. El ordinal del misal dominico de 1256 y las *ordinationes* ceremoniales de los frailes agustinos de 1290 estipulan que el sacramento debe reservarse en el altar mayor (*altare maius*). La fuente común de la práctica de estos órdenes (aparentemente no hay ninguna indicación igualmente precisa en los documentos franciscanos contemporáneos) puede ser la capilla papal, donde el sacramento se guardaba habitualmente

(aunque con excepciones) en el altar mayor¹¹⁷. Desde finales del siglo XIII, la palabra *tabernaculum* (“tabernáculo” o “tienda”) se empleaba para indicar el receptáculo del Santísimo Sacramento. Las asociaciones bíblicas que posee el término son significativas, ya que la Tienda del Encuentro era la presencia de Dios entre el pueblo de Israel durante su travesía en el desierto. El prólogo del Evangelio de san Juan afirma que el Verbo divino “se hizo carne y habitó (literalmente: ‘montó su tienda’) entre nosotros” (Jn 1,14). En el Apocalipsis se evoca la Jerusalén celestial con las palabras: “He aquí que la morada de Dios está con los hombres”, que en la Vulgata se dice: “Ecce tabernaculum Dei cum hominibus” (Ap 21,3).

Corpus Christi

La veneración medieval de la Eucaristía alcanzó su punto culminante con la introducción de la fiesta del Corpus Christi y las formas de devoción popular asociadas a ella: procesión, exposición y bendición del Santísimo Sacramento. Los orígenes más próximos del Corpus Christi están relacionados con las visiones de Santa Juliana (†1258), una laica consagrada que servía en una leprosería dependiente del convento premostratense de Mont-Cornillon, cerca de Lieja¹¹⁸. La idea de una nueva fiesta litúrgica dedicada a la Eucaristía tuvo un amplio eco, fue promovida especialmente por los dominicos y su observancia se extendió por los Países Bajos y Alemania. Jacques Pantaléon, arcediano de Campines en la diócesis de Lieja y gran partidario de Juliana, se convirtió en papa como Urbano IV (r. 1261-1264), y en su bula *Transiturus* de 1264 decretó la celebración del Corpus Christi para toda la Iglesia el jueves siguiente al domingo de la Trinidad. La fecha fue elegida para conectar la nueva fiesta con el Jueves Santo, cuando se conmemora la institución de la Eucaristía, y era de hecho el primer jueves disponible tras la conclusión del tiempo de Pascua. Investigaciones recientes han confirmado la tradicional autoría de Santo Tomás de Aquino de la misa y el oficio del Corpus Christi¹¹⁹.

Urbano IV murió poco después de promulgar *Transiturus* y sus sucesores inmediatos parecían tener poco interés en la nueva fiesta; no

obstante, su celebración se extendió por toda la Iglesia occidental gracias a las iniciativas de los obispos locales y las órdenes religiosas, y en el norte de Europa se asoció especialmente a las procesiones del Santísimo. La primera procesión del Corpus Christi está atestiguada en Colonia entre 1265 y 1277¹²⁰. En esta primera etapa, la Hostia consagrada se llevaba en una píxide cerrada, pero pronto se utilizó una custodia u ostensorio (del latín *ostendere*, que significa “mostrar”) con un marco de cristal que exponía el sacramento para la adoración del pueblo. La observancia universal de la fiesta fue renovada por el papa de Aviñón Juan XXII (r. 1316-1334) en 1317, cuando promulgó la colección de derecho canónico autorizada por su predecesor Clemente V (r. 1305-1314) y conocida como las *Constitutiones Clementinas* (*Constitutiones clementinae*).

El impacto de la nueva fiesta en la sociedad medieval posterior es difícil de sobreestimar. El aclamado estudio de Miri Rubins ofrece un relato muy vivo de cómo el Corpus Christi “se convirtió en el símbolo central de una cultura” que fue universalmente compartida en la cristiandad occidental hasta la reforma protestante¹²¹.

¹⁰⁹ Cf. la excelente síntesis de Helmut Hoping, *My Body Given for You: History and Theology of the Eucharist*, trad. Michael J. Miller (San Francisco: Ignatius Press, 2019), 175-210.

¹¹⁰ Cf. Gerard G. Grant, “The Elevation of the Host: A Reaction to Twelfth-Century Heresy”, en *Theological Studies* 1 (1940), 228-250.

¹¹¹ Cf. Augustine Thompson, *Francis of Assisi: A New Biography* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012), 62 y 83-86.

¹¹² Concilio de Agde (506), can. 18: CCL 148,202. Cf. Amiet, “Die liturgische Gesetzgebung...”, 82-84.

¹¹³ Cuarto Concilio Lateranense, *Constitutiones*, 21. *De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicandos* (30 November 1215), en *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Heinrich Denzinger and Peter Hünermann, 43 ed. (San Francisco: Ignatius Press, 2012), n. 812.

¹¹⁴ Hay algunas evidencias del uso del pan sin levadura para la Eucaristía en el Oriente cristiano desde finales del siglo VI. Esta había sido la práctica de la iglesia armenia al menos desde el sínodo de Dvin en 719 y podría remontarse al siglo VII. Cf. Jean Michel Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, Tomus II: De missa rituum orientalium, Pars prima* (Rome: Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, 1930), 133-141.

¹¹⁵ Sobre estas cuestiones, puede verse la excelente trabajo de Peter Browe que ha sido publicado nuevamente en el volumen *Die Eucharistie im Mittelalter: Liturgiehistorische*

Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht, ed. Hubertus Lutterbach y Thomas Flammer, *Vergessene Theologen* 1, 7th ed. (Münster: Lit Verlag, 2019).

[116](#) *Ordo Romanus I*, 48: ed. Andrieu, vol. II, 83.

[117](#) Cf. van Dijk y Hazelden Walker, *The Origins*, 369-370.

[118](#) Sobre la institución de la festividad, cf. Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 164-199.

[119](#) Cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. Ana Corzo Santamaría, (Pamplona: Eunsá, 2002), 147-153.

[120](#) Cf. Theodor Schnitzler, “Die erste Fronleichnamsprozession: Datum und Charakter”, en *Münchener Theologische Zeitschrift* 24 (1973), 352-362.

[121](#) Rubin, *Corpus Christi*, 347.

LA BAJA EDAD MEDIA: ¿TODO FUE DESCOMPOSICIÓN Y DECADENCIA?

Los manuales de liturgia de uso más frecuente han tendido a descartar el período medieval tardío porque habría estado marcado por la decadencia. La misa, dicen, se había convertido en un ejercicio casi exclusivamente clerical, con un sistema ritual sobredimensionado y un lenguaje incomprensible. En consecuencia, la participación de los laicos desapareció en gran medida, incluida la recepción de la sagrada comunión. Los fieles se ocupaban más bien de sus devociones privadas¹²². Esta lectura encuentra su lugar en una narrativa general de una Iglesia en crisis que condujo casi inevitablemente a la Reforma Protestante del siglo XVI. En las últimas décadas, sin embargo, los historiadores han ofrecido nuevas perspectivas sobre el cristianismo de la Baja Edad Media y han puesto de relieve que convivían elementos de decadencia y vitalidad. En los estudios litúrgicos, el enfoque tradicional en los textos se enriquece ahora con miradas multidisciplinares del culto bajomedieval desde perspectivas musicales, artísticas, literarias, sociales y religiosas más generales.

Participación popular

El uso predominante del latín como lengua sagrada alejó ciertamente la liturgia de la gran mayoría de los fieles laicos, pero no levantó una barrera impenetrable a la participación popular, como se suele suponer. Al menos en los países de habla románica, donde la lengua vernácula se desarrolló a partir del latín, existía una comprensión básica del significado que transmitían los textos litúrgicos¹²³. Además, la oración en lengua vernácula de los fieles en la misa principal del domingo en la iglesia parroquial, ofrecía a los laicos una forma de participación que correspondía a sus necesidades espirituales y temporales. El ejemplo más antiguo que se conoce de

este tipo de “oraciones de intercesión” (*bidding prayers*) en Inglaterra es anterior a la conquista normanda y se ha fechado a principios del siglo XI. La oración de los fieles empleaba lenguas locales, como el catalán, el vasco y el bretón, así como dialectos occitanos y alemanes¹²⁴. Este rito vernáculo se insertaba en algún momento del ofertorio, y comúnmente después de la incensación de las ofrendas y del altar y antes del lavado de manos del sacerdote (*lavabo*).

Por otro lado, la participación litúrgica no puede reducirse a la comprensión de los textos y Frank Senn ha propuesto una concepción más amplia que incluye “otras ‘lenguas vernáculas’ además de la lengua hablada, entre las que destacan los propios edificios de la iglesia y el arte litúrgico que los decoraba”¹²⁵. Desde una perspectiva similar, Éric Palazzo ha explorado las dimensiones sensoriales de la liturgia: los estímulos de la vista, el oído, el olfato, el tacto y el gusto hacían de la participación en la misa una experiencia sinestésica¹²⁶. La participación de los laicos era, por su propia naturaleza, libre: no estaba regulada por los libros litúrgicos oficiales que daban instrucciones detalladas al clero sobre qué decir y cómo realizar los ritos sagrados. De este modo, los fieles podían participar en la misa de diversas maneras que no nos resultan fáciles de comprender precisamente porque no estaban escritas. Paul S. Barnwell habla de “la naturaleza meditativa y afectiva de gran parte de la devoción de los laicos de la época”¹²⁷. Las dimensiones sensoriales de la liturgia bajomedieval ofrecían importantes estímulos para esa meditación. Los fieles que asistían a misa semanalmente (y muchos de ellos diariamente) estarían familiarizados con los cantos fijos del ordinario. Por otro lado, es verdad que los laicos encontrarían la misa parroquial cuando se celebraba en el altar mayor menos accesible, ya que se encontraban a una distancia física considerable del sacerdote y la visión estaba restringida no sólo por el *coro alto* sino también por los acólitos y los cantantes en el coro¹²⁸. Las misas “privadas” en un altar lateral permitían a los fieles una forma más directa de participar en la acción litúrgica, tanto visual como auditivamente, lo que contribuyó a su popularidad. Las representaciones de la misa en los grabados que ilustran libros devocionales de la época muestran a hombres y mujeres

laicos muy cerca del sacerdote en el altar lateral de una iglesia¹²⁹.

Las “lenguas vernáculas” distintas de la lengua hablada, evocadas por Senn, hablaban con elocuencia a los fieles como individuos privados y —en una yuxtaposición típica de la práctica religiosa de la Baja Edad Media— como cuerpo social. Citando un influyente ensayo del historiador John Bossy, la misa era una “institución social” y creaba un vínculo que no sólo se expresaba verbalmente al rezar unos por otros, sino que se hacía tangible en dos ritos particulares: en la entrega de la paz mediante el beso y paso de la tablilla conocida como *pax*, *portapaz* o *pacificale*, y en la distribución del pan bendito después de la misa¹³⁰. Ambos ritos pueden entenderse como sustitutos de la comunión sacramental, que para la mayoría de los laicos no se extendía más allá de la recepción anual en Pascua, tal y como prescribía el IV Concilio de Letrán, pero que al mismo tiempo expresaba el poder de construcción comunitaria de la liturgia.

La predicación en la misa

En el periodo postcarolingio hay pocos datos sobre la predicación en un contexto litúrgico. Esto no significa que no haya habido proclamación del Evangelio y transmisión de la fe, pero lo cierto es que la enseñanza cristiana se insertaba en una cultura mayoritariamente oral, y no se consideraba parte integrante del culto público de la Iglesia, la que se basaba en el texto escrito¹³¹. Sin embargo, a partir del siglo XII, la predicación adquiere una importancia creciente tanto en las fuentes litúrgicas como en las canónicas. Aunque los sermones podían pronunciarse en diversas ocasiones, algunas de ellas extra-litúrgicas, adquieren un lugar estable en las celebraciones pontificias. El *ordo* de la misa papal establecido por Gregorio X (r. 1271-1276) incluye un sermón del papa después del Evangelio, en parte en latín y en parte en lengua vernácula, al que sigue una confesión general, la absolución (no sacramental) y una bendición¹³². En el pontifical de Guillermo Durando, escrito entre 1292 y 1295, la predicación del obispo se asocia especialmente a este rito penitencial, al que se vinculan las indulgencias¹³³. Esta práctica

se adoptó pronto en la misa celebrada por un sacerdote.

Los párrocos de toda Europa debían predicar los domingos y las fiestas mayores¹³⁴. Es posible que no todos estuvieran suficientemente formados para hacerlo y que no todos cumplieran con su deber a conciencia, pero en general la predicación era popular entre los fieles. Al norte de los Alpes, se fundaron beneficios para que los sacerdotes seculares ejercieran el oficio de predicador (*Prädikatur*) desde finales del siglo XIV y especialmente en la segunda mitad del siglo XV. La importancia de los sermones regulares fue ampliamente reconocida y promovida por el movimiento reformista conciliar.

En síntesis, la práctica litúrgica en el último período medieval ofrece un panorama complejo, pero no todo fue decadencia y declive. El sistema sacramental de la Iglesia siguió siendo notablemente resistente y estuvo profundamente arraigado en el ciclo vital del pueblo.

¹²² Cf., por ejemplo, la desmedida afirmación de Anscar J. Chupungco, “History of the Roman Liturgy until the Fifteenth Century”, in *Handbook for Liturgical Studies, Vol. I: Introduction to the Liturgy*, ed. Anscar J. Chupungco (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1997), 131-152, en p. 150.

¹²³ Cf. Augustine Thompson, *Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125–1325* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2005), 239-241.

¹²⁴ Jean-Baptiste Molin ha publicado recopilaciones de formularios medievales en varias lenguas europeas en: “*L’oratio communis fidelium* au Moyen Âge en Occident du xe au xve siècle”, en *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, 2 vol. (Rome: Desclée, 1966-1967), vol. II, 315-468, y “*Quelques textes médiévaux de la prière universelle*”, en *Traditio et Progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB*, ed. Giustino Farnedi, *Studia Anselmiana* 95, *Analecta liturgica* 12 (Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1988), 338-358.

¹²⁵ Frank C. Senn, *The People’s Work: A Social History of the Liturgy* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 145.

¹²⁶ Cf. Éric Palazzo, “Art, Liturgy and the Five Senses in the Early Middle Ages,” in *Viator* 41 (2010), 25-56.

¹²⁷ Paul S. Barnwell, “How to Do Without Rubrics: Experiments in Reconstructing Medieval Lay Experience”, en *Late Medieval Liturgies Enacted: The Experience of Worship in Cathedral and Parish Church*, ed. Sally Harper, Paul S. Barnwell and Magnus Williamson (London and New York: Routledge, 2016), 235-254, at 238.

¹²⁸ El coro alto, también conocido como rood screen o jubé era una estructura de madera o piedra que, a modo de pantalla (*screen*) separaba el presbiterio de la nave del templo. (N. del T.)

[129](#) Gabriela Signori, *Räume, Gesten, Andachtsformen: Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter* (Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2005), 43 y 70.

[130](#) John Bossy, "The Mass as a Social Institution, 1200-1700", en *Past & Present*, no. 100 (August 1983), 29-61; cf. también Thompson, *Cities of God*, 235-271 ("The City Worships"), y Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1570*, 2nd ed. (New Haven and London: Yale University Press, 2005), 91-130 ("The Mass").

[131](#) R. Emmet McLaughlin, "The Word Eclipsed? Preaching in the Early Middle Ages", in *Traditio* 46 (1991), 77-122.

[132](#) *Ordinal of Gregory X (c. 1274)*, en *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, ed. Stephen J. P. van Dijk y Joan Hazelden Walker, Spicilegium Friburgense 22 (Fribourg Switzerland: The University Press, 1975), 586.

[133](#) Guillermo Durando, *Pontificale*, III,18,34: ed. Michel Andrieu, *Le pontifical romain au Moyen-Âge*, vol. 3, Studi e testi 88 (Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1940) 639.

[134](#) Cf. Thompson, *Cities of God*, 251 y 335-337, para el norte de Italia: McLaughlin, "The Word Eclipsed?", 77, para Alemania: Duffy, *The Stripping of the Altars*, 57-58, para Inglaterra.

EL RITO DE LA MISA EN VÍSPERAS DE LA REFORMA PROTESTANTE

En los albores de la modernidad, aunque persistía una variedad de usos diocesanos y religiosos, el *Ordo Missae* según el modelo de la curia romana había sido ampliamente adoptado en toda la Iglesia occidental. La tendencia hacia la codificación del ritual culminó en el detallado *ordo* de Johann Burchard de 1502, que adquirió gran influencia en el periodo previo al Concilio de Trento.

Unidad y diversidad en el desarrollo del misal

La Baja Edad Media fue testigo de una estandarización litúrgica según el modelo de la curia romana que fue moldeando cada vez más los usos diocesanos locales. A pesar de estas tendencias hacia la unificación, las variaciones en los misales de las diócesis y órdenes religiosas se mantuvieron y fueron notables en ciertos aspectos: en la presentación formal de los formularios litúrgicos (como los nombres de los propios de la misa); en las oraciones, lecturas y cantos asignados a las fiestas; en el ciclo santoral del calendario y en la estructura y secuencia de las secciones dentro del misal. Incluso cuando el *ordo* de la misa seguía esencialmente el uso de la curia romana (*Ordo missalis secundum consuetudinem Romane curie*), había diferencias en los textos y las rúbricas de los ritos introductorios y conclusivos. Asimismo, la forma ritual y las oraciones del ofertorio no eran en absoluto uniformes. La diversificación litúrgica aumentó con la adición de nuevas fiestas de santos, la proliferación de prefacios, tropos y secuencias (de calidad desigual) y la multiplicación de las misas votivas.

En general, los obispos diocesanos no tenían un control efectivo sobre la elaboración de libros litúrgicos en sus territorios. Antes de la invención de la imprenta, los manuscritos para uso litúrgico solían

copiarse por iniciativa de las iglesias locales y sus clérigos, que contrataban escribas para este fin concreto. La nobleza local u otros mecenas solían donar misales y participar en su elaboración¹³⁵. El liderazgo episcopal era sobre todo reactivo y sus límites quedan ilustrados por los esfuerzos, en gran medida infructuosos, de Nicolás de Cusa, que como obispo de Brixen intentó imponer la corrección de los misales en uso según los manuscritos normativos aprobados en dos sínodos diocesanos en 1453 y 1455¹³⁶. La nueva industria de la imprenta, de rápido crecimiento y en gran medida no regulada, simplificó drásticamente la producción de libros litúrgicos y dio a los impresores un rol importante en este proceso, quienes suministraban sus ediciones con formularios de misa que se correspondían con las devociones populares de la época, quizás con la colaboración y el consejo del clero local.

Codificación del ritual

El traslado del papado a Aviñón en 1309 supuso la interrupción definitiva del ciclo de liturgias estacionales en Roma. En Aviñón, las celebraciones litúrgicas papales se realizaban en el marco de un palacio y, tras el regreso del papa a Roma en 1378 y el fin del cisma de Occidente en 1417, nunca se reanudó el vínculo íntimo de la liturgia papal con las iglesias urbanas¹³⁷. El palacio vaticano se convirtió en la residencia preferida del Papa, y las grandes celebraciones litúrgicas se realizaban en su “gran capilla” (*capella magna*), conocida como Capilla Sixtina desde su reconstrucción bajo el papa Sixto IV (r. 1471-1484).

A medida que el movimiento conciliar disminuía debido a su fracaso en el cumplimiento de su programa de renovación de la Iglesia “en la cabeza y en los miembros”, el papado recuperó el impulso y sus celebraciones litúrgicas empezaron a ser imitadas de nuevo por los obispos de toda la iglesia latina. Los maestros de ceremonias papales Agostino Patrizi Piccolomini (m. 1495), Johann Burchard (m. 1506) y Paride Grassi, también llamado por su nombre latinizado Paris de Grassis (m. 1528), se encargaron de organizar tanto la liturgia como el ceremonial de la corte y dejaron amplios registros escritos de su trabajo (libros ceremoniales prescriptivos, diarios descriptivos y

tratados).

Estos maestros de ceremonias se inscriben en una tradición que se remonta a los *Ordines Romani* de la Alta Edad Media. A partir de finales del siglo XIII, las instrucciones ceremoniales se volvieron más sistemáticas y específicas, y tuvieron un impacto considerable más allá de su objetivo inmediato en toda la Iglesia latina¹³⁸. La obra que iba a ser decisiva para el desarrollo posterior de la forma ritual de la misa romana fue el *Ordo Missae* de Johann Burchard. La primera edición de 1496 se presenta como el “*ordo* que debe observar un sacerdote en la celebración de la misa sin canto y sin ministros según el rito de la santa iglesia romana”, que se compila para “la instrucción de los sacerdotes recién ordenados”¹³⁹. El alcance de la segunda edición, impresa en 1502 con una carta de aprobación del papa Alejandro VI, es mucho más amplio que la anterior: Burchard insiste en que sus instrucciones ceremoniales se aplican también a los cardenales y prelados, incluido el Sumo Pontífice, cuando celebran la misa no pontifical sino privada¹⁴⁰.

El maestro de ceremonias papal reelaboró a fondo su anterior *ordo* para la nueva edición, que ofrece instrucciones y rúbricas mucho más detalladas y completas. Ahora la ejecución ritual de los gestos y movimientos está regulada con precisión y explicada meticulosamente. Por el contrario, el *Ordinarium Missae* (llamado luego por su *incipit* “*Paratus sacerdos*”), que estaba integrado en el Misal Romano y contenía las partes recurrentes del rito, se limitaba en gran medida a los textos de las oraciones y sólo tenía espacio para muy pocas rúbricas. Así, el *ordo* de 1502 puede entenderse mejor en continuidad con el ordinal del siglo XIII *Indutus planeta*. Burchard ofrece importantes especificaciones en tres etapas del rito. En primer lugar, en los ritos introductorios, el Salmo 42 (*Iudica me*) se recita al pie del altar (que era la práctica romana al menos desde el *Indutus planeta*), y no en la sacristía o en la procesión hacia el santuario, como era habitual en los usos diocesanos. En segundo lugar, aunque el rito del ofertorio estaba fijado en su forma curial, el *ordo* de 1502 (pero no la edición anterior) incluye una procesión de ofrendas, que todavía tenía cierta vigencia en la época. En tercer lugar, en los ritos de conclusión, la bendición final sigue a la oración *Placeat tibi sancta*

Trinitas (“Que te sean gratos, oh Santa Trinidad...”), que precede al beso del altar, y no al revés, como en algunos usos diocesanos y en los primeros misales romanos impresos. El último Evangelio (Juan 1:1-14), que todavía no era de uso general y no se incluye en los primeros misales romanos impresos, debe leerse en el altar en lugar de decirse en voz baja y de memoria mientras el celebrante regresa a la sacristía (como era la práctica en la misa pontifical romana y en algunos usos diocesanos). La razón de este cambio particular puede haber sido que el sacerdote se centrara en el significado del texto sagrado y se evitara de ese modo una recitación superficial.

La innovación más significativa en el *ordo* de Burchard se refiere al gesto reverencial hacia la Eucaristía: cuando el celebrante ha pronunciado las palabras del Señor sobre el pan, se le manda hacer una genuflexión en señal de adoración (“*genuflexus eam adorat*”). Luego eleva la Hostia consagrada y después de haberla colocado de nuevo en el corporal, hace una segunda genuflexión. Del mismo modo, a la consagración del cáliz le sigue una genuflexión antes y después de la elevación. La genuflexión sustituye a la “media reverencia” que se indica en el *Indutus planeta* para la adoración del cuerpo del Señor. Hasta la Baja Edad Media, la inclinación hacia las especies consagradas seguía siendo el gesto litúrgico de adoración del sacerdote, mientras que arrodillarse en presencia del sacramento era una expresión característica de la piedad de los fieles. La nueva práctica se fue imponiendo a finales del siglo XV y principios del XVI. El *ordo* de Burchard de 1502 estipula sistemáticamente las genuflexiones, no sólo para la doble consagración del pan y el vino, sino también en los momentos posteriores del rito en los que es debido un signo de reverencia al cuerpo y la sangre de Cristo (cuando el sacerdote descubre o cubre el cáliz con el palio, y cuando toma la Hostia consagrada).

¹³⁵ Natalia Nowakowska, “From Strassburg to Trent: Bishops, Printing and Liturgical Reform in the Fifteenth Century”, en *Past & Present*, n. 213 (Noviembre 2011), 3-39.

¹³⁶ Cf. Hubert Jedin, “Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches”, en *Liturgisches Leben* 6 (1939), 30-66, en p. 40-41.

¹³⁷ Cf. John F. Romano, “Innocent II and the Liturgy”, en *Pope Innocent II (1130-43): The World vs the City*, ed. John Doran, y Damian J. Smith, *Church, Faith and Culture in the Medieval West*

(Abingdon – New York: Routledge, 2016), 326-351, en p. 344-345.

[138](#) Los ceremoniales papales han sido editados por Marc Dykmans, S.J., *Le cérémonial papal de la fin du Moyen-Âge à la Renaissance*, 4 vol., *Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome* 24-27 (Brussels – Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1977-1985).

[139](#) Johann Burchard, *Ordo missae secundum consuetudinem Romanae ecclesiae* (Rome: Andreas Fritag y Johann Besicken, 1496) (ISTC ib01284400). La edición de 1498 ha sido digitalizada por la Biblioteca Apostólica Vaticana y es accesible en <https://digi.vatlib.it/view/Inc.IV.528>.

[140](#) Johann Burchard, *Ordo missae* (Rome: Johannes Besicken, 1502); citado en *Tracts on the Mass*, ed. John Wickham Legg, Henry Bradshaw Society 27 (London: Harrison, 1904), 126.

LA FORMA DE LA "MISA TRIDENTINA"

La vida litúrgica de la Iglesia occidental bajomedieval no se encontraba en un estado general de decadencia, pero sin duda había aspectos que necesitaban corrección. Los primeros reformadores modernos observaron que los sacerdotes mostraban signos de avaricia, falta de preparación, descuido en las funciones litúrgicas o desprecio por las rúbricas. Tales quejas eran parte de la crítica general al estado del clero y de los llamamientos a la renovación, que eran preocupaciones ampliamente compartidas en la época.

La profunda ruptura de la Reforma protestante tuvo un impacto trascendental en la vida litúrgica. Martín Lutero (1483-1546) rechazó el carácter sacrificial de la misa y condenó el Canon Romano. Sin embargo, cambió sólo gradualmente la estructura ritual de la misa y en muchos rituales luteranos se mantuvieron algunos elementos que tenían atractivo popular, como los ornamentos propios de la celebración eucarística y la elevación de las especies consagradas¹⁴¹. Otros reformadores, como Huldrych Zwinglio (1484-1531) en Zúrich, así como los compiladores del *Book of Common Prayer* inglés (especialmente en su segunda edición de 1552), fueron mucho más lejos en su rechazo de la tradición litúrgica católica.

El Concilio de Trento (1545-1563)

Ya durante el primer período del Concilio de Trento, de diciembre de 1545 a marzo de 1547, se escucharon llamamientos en favor de una renovada disciplina litúrgica. Sin embargo, la cuestión se reanudó seriamente sólo en su último período, de enero de 1562 a diciembre de 1563, junto con las deliberaciones sobre el decreto acerca del sacrificio de la misa. Los obispos y superiores religiosos que representaban a varias naciones europeas en el concilio expresaron un fuerte deseo de un misal unificado¹⁴². Al mismo tiempo, parece haber prevalecido

entre los padres conciliares la opinión de que no estaban en condiciones de emprender ellos mismos la revisión de los libros litúrgicos. En la sesión final del 4 de diciembre de 1563, se decidió que varias medidas de reforma, que el concilio no había podido completar, debían dejarse en manos del Papa, entre ellas la reforma del breviario y del misal. Las discusiones entre los padres conciliares sirvieron para establecer dos principios fundamentales para este trabajo: en primer lugar, apoyaron una unificación del *ordo* de la misa y sus rúbricas; en adelante, cualquier celebración de la misa debía ajustarse a esta norma general. En segundo lugar, existía un amplio consenso sobre la necesidad de eliminar del rito romano las adiciones más recientes, especialmente las que contenían material apócrifo, las que reflejaban devociones privadas y las que se consideraban supersticiosas.

El *Missale Romanum* de 1570

Después de la publicación del *Breviarium Romanum* en 1568, la nueva edición del *Missale Romanum* fue promulgada por el papa Pío V el 14 de julio de 1570. El “Ordinario de la Misa” (*Ordinarium Missae*) es en gran parte deudor del *ordo* de Burchard de 1502 (excepto por la procesión del ofertorio, que no fue incluida). Las rúbricas de Burchard son la fuente principal del *Ritus servandus in celebratione Missae* (“Rito que debe observarse en la celebración de la Misa”) que se coloca al principio del misal.

Mientras que los libros litúrgicos de la Baja Edad Media contienen una serie de tropos, es decir, textos (tanto en poesía como en prosa) añadidos para embellecer o aumentar los cantos del ordinario o del propio de la misa, el misal de 1570 proscribió explícitamente el tropo del *introito*, del *Kyrie* y del *Gloria*.

Se trabajó mucho en el calendario litúrgico¹⁴³. El ciclo santoral de los libros pretridentinos, que estaba colmado de fiestas, se redujo sustancialmente con el fin de volver a poner en primer plano el ciclo temporal, sobre todo en cuaresma. No hubo alteraciones significativas en la estructura del ciclo temporal del año litúrgico, que se había establecido desde la Alta Edad Media, y se introdujeron pocas modificaciones en sus oraciones, cantos y lecturas. El cambio más sustancial fue la depuración de las secuencias poéticas que debían

cantarse antes del Evangelio, excepto las de Pascua, Pentecostés y Corpus Christi, así como en la misa de Réquiem.

El común de los santos se dispuso de forma más sistemática, con formularios de misas completos. Se redujo el número de misas votivas y su uso se reguló estrictamente, restringiéndolas a las ferias entre semana.

La forma de la “Misa Tridentina”

El *Missale Romanum* de Pío V está, pues, en continuidad con los misales plenarios del rito romano en la forma utilizada por la curia papal, que se remontan al siglo XIII. Esta continuidad se extiende incluso hasta la época de la reforma gregoriana en el siglo XI y, en la estructura y contenido esenciales del rito, hasta la misa papal estacional del *Ordo Romanus I*. Quizás la novedad más importante se refiere a la forma de celebración. El *Ordinarium Missae* de 1570 contiene algunas rúbricas para la misa solemne (*Missa solemnis*), con asistencia de diácono y subdiácono, así como notación musical para las partes del rito que han de cantarse, incluidas las entonaciones del Gloria y el Credo, los prefacios, el Padrenuestro y la despedida, que deben ser cantadas por el celebrante o los ministros. Sin embargo, el exhaustivo y detallado *Ritus servandus* de la sección inicial del misal parece dar prioridad a la misa baja (*Missa lecta*), que era rezada (más que cantada) por un sacerdote con la asistencia de uno o más acólitos. Las indicaciones para la misa solemne aparecen como añadidos a una forma y estructura subyacentes, que son las de la misa baja. Por lo tanto, se podría argumentar que el *Ritus servandus* ratifica el cambio que comenzó con el ordinal franciscano *Indutus planeta*, hacia una comprensión de que las formas rituales de la misa estaban, como Chadwick ha dicho acertadamente, “basadas en la misa baja en lugar de que la misa baja fuera una reducción de la misa pontifical normativa, de la que la forma solemne con diácono y subdiácono es también una reducción”¹⁴⁴. Había razones prácticas a favor de la misa baja, ya que se adaptaba mejor a las exigencias de la pastoral, especialmente en las zonas rurales, puesto que podía celebrarse en lugares que carecían de los recursos humanos necesarios para la liturgia solemne. Además, la forma más sencilla de la misa resultó

muy útil en la expansión misionera mundial de la Iglesia católica a principios de la Edad Moderna. La liturgia cantada se siguió cultivando, sobre todo en las ocasiones importantes del año eclesiástico, y el periodo postridentino trajo consigo un florecimiento de la música sacra. Sin embargo, puede observarse un cambio conceptual en el misal de 1570: se invirtió el principio litúrgico según el cual la liturgia pontifical solemne era el ejemplo normativo, en el que participaban todas las demás celebraciones de la misa en mayor o menor grado. Este era un principio que había configurado el desarrollo de la misa romana desde finales de la Antigüedad y principios de la Edad Media.

La creciente prevalencia del ritual simplificado y rezado —en vez de cantado— supuso la reducción de las dimensiones sensoriales de la liturgia y, por tanto, de los estímulos para la participación meditativa y afectiva de los laicos. La estructura de la misa solemne no es una secuencia lineal, sino más bien un complejo tejido de diferentes acciones rituales que se realizan simultáneamente. Paul Barnwell aplica a este tejido el concepto musical de “politextualidad” y sostiene que ofrecía a los laicos diversas formas de implicarse en él¹⁴⁵. Como resultado del desplazamiento de la complejidad ritual hacia la misa baja, y el mantenimiento del uso casi exclusivo del latín, en el periodo post-tridentino se amplió la brecha entre la liturgia “oficial” que realizaba el sacerdote en el altar y los ejercicios devocionales que los laicos utilizaban para seguirla.

La decisión del Concilio de Trento de dejar la reforma del misal y del breviario en manos del papa (y, por tanto, también de su curia) inauguró un periodo de estandarización sin precedentes de la tradición litúrgica latina. La imprenta —ahora estrechamente supervisada por la autoridad eclesiástica— significaba que los libros litúrgicos uniformes podían producirse y distribuirse mucho más fácilmente por toda la Iglesia católica. Así pues, el siglo XVI marca un momento decisivo en la larga transformación de la cultura oral a la escrita, con profundas consecuencias para la celebración de la liturgia. El deseo de reforzar la unidad visible y la cohesión de la Iglesia, que ya se había dejado sentir en Trento, llevó a la adopción de los libros romanos incluso allí donde existía una tradición más antigua, con algunas excepciones notables como el rito ambrosiano en Milán y el

mozárabe en Toledo. Al mismo tiempo, el predominio de un libro litúrgico prescriptivo no produjo solamente uniformidad en las formas en que se representaba la liturgia, sino también en el modo en que era vivida.

[141](#) Cf. Hoping, *My Body Given for You*, 223-235.

[142](#) Cf. Hubert Jedin, “Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches”, en *Liturgisches Leben* 6 (1939), 30-66, en p. 37-45, y “Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher”, en *Ephemerides Liturgicae* 59 (1945), 5-38, en p. 28-30.

[143](#) Cf. Anthony Chadwick, “The Roman Missal of the Council of Trent”, in *T&T Clark Companion to Liturgy*, ed. Alcuin Reid (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016), 107-131, y en 116-117 un breve repaso.

[144](#) Chadwick, “The Roman Missal of the Council of Trent”, 108-109.

[145](#) Paul S. Barnwell, “The Nature of Late Medieval Worship: The Mass”, en *Late Medieval Liturgies Enacted: The Experience of Worship in Cathedral and Parish Church*, ed. Sally Harper, Paul S. Barnwell y Magnus Williamson (London and New York: Routledge, 2016), 207-218, en p. 216-218.

DE LA ÉPOCA TRIDENTINA AL MOVIMIENTO LITÚRGICO

La publicación de libros litúrgicos normativos para el rito romano en las décadas posteriores a Trento incluyó el *Pontificale Romanum* (1596) y el *Caeremoniale Episcoporum* (1600) para las celebraciones pontificales. En cambio, el *Rituale Romanum* (1614) para todos aquellos sacramentos y sacramentales no reservados a los obispos nunca se impuso como tal, sino que más bien pretendió ser un modelo a adaptar en los rituales locales. En 1588, el papa Sixto V creó la Sagrada Congregación de Ritos, que debía dar respuestas autorizadas a las cuestiones derivadas de los nuevos libros litúrgicos y velar por la observancia de las normas litúrgicas. Los pequeños cambios y añadidos que los papas posteriores introdujeron en el misal no afectaron a la estructura y forma básicas de la misa. Así, el periodo comprendido entre 1570 y mediados del siglo XX estuvo marcado por una extraordinaria estabilidad ritual. El liturgista e historiador inglés Adrian Fortescue no considera afortunada esta centralización litúrgica, pero admite que en general fue necesaria para el bien de la Iglesia en un momento de crisis. Sin embargo, también hay que señalar que en una Iglesia cada vez más global, las reformas tridentinas se aplicaron en diversos grados y con diferentes velocidades. Las costumbres locales no sólo persistieron, sino que se purificaron y adquirieron nuevo vigor allí donde pastores dedicados aplicaron eficazmente el programa de renovación del concilio.

Cuestiones de participación litúrgica

El énfasis de los reformadores protestantes en el sacerdocio real de los bautizados promovió la participación consciente del pueblo en los servicios eclesiásticos y el humanismo renacentista y la nueva tecnología de la imprenta condujeron a un enfoque del culto como

texto¹⁴⁶. En consecuencia, la participación se centró en gran medida en la comprensión de la lengua, por lo que el uso predominante del latín en el rito romano fue objeto de duras críticas. En el Concilio de Trento la cuestión de la lengua litúrgica se debatió con notable profundidad, y los argumentos presentados por los reformadores protestantes se consideraron muy seriamente¹⁴⁷. El *Decreto sobre el Sacrificio de la Misa* (1562) contiene una cuidada exposición sobre el tema, en la que se afirma que a los padres conciliares no les pareció oportuno que la santa misa se celebrara generalmente en lengua vernácula. Sin embargo, reconocieron el valor de los textos litúrgicos para la instrucción de los fieles en una lengua inteligible para ellos. Por este motivo, decían, los pastores y los encargados de la cura de almas deben predicar con frecuencia sobre lo que se lee en la Misa, especialmente los domingos y fiestas¹⁴⁸.

La cultura festiva del barroco conoció un gran florecimiento de la música sacra, el arte y la arquitectura, que atraían los sentidos de los fieles y tenían la capacidad de conducirlos a una comprensión profunda de los misterios celebrados en la liturgia. Sin embargo, la brecha percibida entre la liturgia “clerical” realizada por los ministros sagrados en el presbiterio y las formas que los laicos encontraban para participar en ella se agrandaba. Durante el Iluminismo católico del siglo XVIII, se hicieron esfuerzos para promover la comprensión y participación del pueblo en la liturgia. Se exigía la introducción de la lengua vernácula, la celebración “cara al pueblo” y, en general, la simplificación de los ritos para hacerlos más inteligibles. En aquella época, diversas corrientes de la Iglesia respaldaban ideas similares, aunque por motivos diferentes, como el jansenismo en Francia e Italia, que propugnaba una vuelta a la práctica litúrgica paleocristiana para inculcar una piedad más estricta y mayor seriedad en la vida moral. Algunas de estas reivindicaciones fueron apoyadas por el espíritu racionalista, que consideraba el culto cristiano debía ser un ejercicio útil para la edificación moral del individuo y para la construcción de la sociedad. También coincidieron en las campañas a favor de iglesias nacionales bajo el patrocinio del monarca y con una mayor independencia del papado, como ponen de manifiesto el josefinismo y el febronianismo en los países de habla alemana.

El movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX

El Movimiento Litúrgico moderno está relacionado con el renacimiento del monacato benedictino tras las devastaciones que la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas provocaron en la Iglesia católica europea. Prosper Guéranger (1805-1875), que refundó la abadía de Solesmes en Francia en 1832, hizo un conmovedor llamamiento en el primer volumen de su popular obra *L'Année Liturgique* (*El Año Litúrgico*), publicada en 1845: “Abrid vuestros corazones, hijos de la Iglesia católica, y venid a rezar la oración de vuestra Madre”¹⁴⁹. Guéranger se sitúa así en el inicio de un movimiento que aspiraba a hacer más accesible a los fieles comunes el tesoro espiritual único que encierran los libros litúrgicos de la Iglesia y a situarlos en el centro de la vida devocional.

Un momento decisivo fue el *motu proprio* *Tra le sollecitudini* (escrito originalmente en italiano) del papa Pío X sobre la restauración de la música sacra (1903). El principio fundamental de este documento, la “participación activa”, se convertiría en la piedra angular de la renovación litúrgica del siglo XX:

Siendo nuestro ardiente deseo ver el verdadero espíritu cristiano restaurado en todos los aspectos y preservado por todos los fieles, consideramos necesario proveer antes que nada a la santidad y dignidad del templo, en el que los fieles se reúnen con el objeto de adquirir este espíritu de su fuente indispensable, que es la participación activa en los santos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia¹⁵⁰.

Se ha vertido mucha tinta sobre la interpretación de esa “participación activa” y, más recientemente, ha habido intentos válidos de una lectura renovada de este principio, los cuales dan prioridad a la participación interior en la oración y en el sacrificio de Cristo y de su Iglesia¹⁵¹. Más adelante, Pío X exigió procurar mayor atención a la calidad de las celebraciones litúrgicas, especialmente en lo referente a la música sacra, y una revisión de los libros litúrgicos, que inició con la nueva edición del breviario en 1911.

El Movimiento Litúrgico, que floreció sobre todo en los países francófonos y germanófonos en la primera mitad del siglo XX, pretendía acercar al pueblo a la comprensión y el amor de los ritos de la Iglesia. Así, el benedictino belga Lambert Beauduin (1873-1960), en una famosa ponencia en el Congreso Católico de Malinas de 1909,

abogaba por “una piedad más esclarecida y jerarquizada” que se fundamentara en la propia liturgia¹⁵². Para conseguir este medio, Beauduin proponía ediciones en lengua vernácula del misal y otros libros litúrgicos para uso de los fieles, así como publicaciones periódicas litúrgicas y semanas de estudio. Beauduin también recomendó la misa dialogada, en la que el pueblo daría las respuestas al sacerdote, en lugar de hacerlo sólo los acólitos en el altar.

El breve libro *Vom Geist der Liturgie* (*Sobre el espíritu de la liturgia*), publicado en 1918 por Romano Guardini (1885-1968), teólogo alemán de origen italiano, se convirtió en un texto fundacional del Movimiento Litúrgico. Al igual que Beauduin, Guardini quería presentar a los fieles comunes la liturgia como “el ejemplo supremo de una regla de vida espiritual objetivamente establecida”¹⁵³. Al mismo tiempo, Guardini y los monjes benedictinos de Maria Laach en Alemania imprimieron una nueva dirección al Movimiento Litúrgico. Aunque se seguían en gran medida los textos y las rúbricas de los libros litúrgicos, se introdujeron cambios en la forma de celebración, con la idea de hacer la liturgia más cercana a la gente de su tiempo, como la misa “cara al pueblo” y cantos en lengua vernácula. Guardini también promovió la estética minimalista que se generalizó en el arte sacro y la arquitectura. Sin embargo, los obispos de varios países europeos estaban cada vez más preocupados por estas tendencias.

Aunque el papa Pío XII aprobó los principales objetivos del Movimiento Litúrgico en su encíclica sobre la sagrada liturgia *Mediator Dei* (1947), rechazó ciertos excesos de sus protagonistas y recordó la necesidad de respetar la tradición litúrgica. Al mismo tiempo, Pío XII inició un proceso de reforma litúrgica que culminó con la Semana Santa renovada de 1955. De este modo, el papa anticipó en muchos aspectos el Concilio Vaticano II.

¹⁴⁶ Cf. Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology: The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1981* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1984), 104, y John Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 103.

¹⁴⁷ Cf. H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, *Analecta Gregoriana* 53 (Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1950), 81-198.

¹⁴⁸ Concilio de Trento, Sesión 22 (17 de septiembre de 1562), *Decreto sobre el Sacrificio de la*

Misa, capítulo 8; cf. también el canon 9.

[149](#) Citado por Cuthbert Johnson, *Prosper Guéranger (1805-1875): A Liturgical Theologian* (Rome: Studia Anselmiana, 1984), 350.

[150](#) Pío X, *Motu Proprio* sobre la restauración de la música sacra *Tra le sollecitudini* (22 de noviembre de 1903).

[151](#) Cf. sobre todo Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, trad. Raquel Canas (Madrid: Cristiandad, 2001), 195–201; también Daniel G. Van Slyke, “*Actuosa Participatio* from Pius X to Benedict XVI: Grace and Gregorian Chant,” en *Antiphon* 23 (2019), 101–144.

[152](#) Lambert Beauduin, “La vraie prière de l’Église”, en *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, ed. André Haquin (Gembloux: Éditions Duculot, 1970), 238–241, en p. 241.

[153](#) Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2000), 91.

EL CONCILIO VATICANO II Y LA REFORMA DEL RITO DE LA MISA

La Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, fue el primer documento emanado del Concilio Vaticano II. Los Padres conciliares la aprobaron casi por unanimidad (2.174 votos contra 4) y el papa Pablo VI la promulgó el 4 de diciembre de 1963. Según Benedicto XVI, que participó en el concilio como teólogo o *perito*, no se trató sólo de una decisión pragmática, ya que la liturgia era un tema que parecía mucho menos controvertido que otros, sino que, más bien, empezar por el culto divino reflejaba el recto ordenamiento de la vida y la misión de la Iglesia, y en particular “la primacía de Dios, la precedencia absoluta del tema de Dios... Cuando el centro de atención no es Dios, todo lo demás pierde su orientación”¹⁵⁴.

Sacrosanctum Concilium

La constitución conciliar es claramente un fruto del Movimiento Litúrgico, que había alcanzado el apogeo de su influencia en las décadas centrales del siglo XX. Basándose en la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII, el primer capítulo de *Sacrosanctum Concilium* [en adelante SC] ofrece principios de teología litúrgica, así como normas generales y particulares para la reforma litúrgica. El concilio pidió una *instauratio* (“restauración” o “renovación”) general de la liturgia para comunicar más clara y eficazmente las gracias que están significadas en los signos sagrados. Las partes que no son de institución divina, sino que han crecido a lo largo de la historia, debían ordenarse de tal manera que tanto los textos como los ritos fueran más accesibles y facilitarían la participación plena y activa de los fieles (SC, art. 21).

Con el fin de mantener un equilibrio entre conservar la “sana tradición” y permitir un “progreso legítimo”, la constitución pedía un estudio cuidadoso de aquellas partes de la liturgia que debían ser

“revisadas” (*recognoscendi*) (SC, art. 23). Tal revisión o examen podía llegar a incluir modificaciones importantes, pero aún así tenía un alcance limitado¹⁵⁵. Esto se pone ciertamente de relieve en la insistencia de *Sacrosanctum Concilium* en que “no debe haber innovaciones a menos que el bien de la Iglesia las requiera genuina y ciertamente; y debe procurarse que las nuevas formas que se adopten crezcan de algún modo orgánicamente a partir de formas ya existentes” (SC, art. 23). Sin embargo, el *Consilium* para la aplicación de la Constitución del Concilio sobre la Sagrada Liturgia, que se estableció con el *motu proprio Sacram liturgiam* de Pablo VI del 25 de enero de 1964, hizo una lectura maximalista de la *recognitio* y puso en marcha una profunda reelaboración de todos los libros litúrgicos existentes del rito romano.

La reforma litúrgica postconciliar

El principio general de la reforma, que hace suyo un objetivo clave del Movimiento Litúrgico, fue promover la “participación activa” en la liturgia. Los Padres conciliares deseaban que los fieles tomaran parte en la celebración de la liturgia “plenamente conscientes de lo que hacen, activamente comprometidos en el rito y enriquecidos por sus efectos” (SC, art. 11). En el inmediato postconcilio, este principio se manifestó especialmente en tres pasos concretos: (1) la plena introducción de la lengua vernácula en las celebraciones litúrgicas, (2) la simplificación de los ritos, y (3) su adaptación a las culturas locales, sobre todo, pero no sólo, en los territorios de misión.

La instrucción *Inter Oecumenici* de la Sagrada Congregación de Ritos (26 de septiembre de 1964) introdujo cambios moderados en el *ordo missae*¹⁵⁶. Por ejemplo, se suprimió el Salmo 42 del rito introductorio, algunas oraciones que antes se decían en voz baja ahora debían ser audibles, entre ellas la doxología del canon de la misa y el embolismo después del Padrenuestro. La estructura y los contenidos del año litúrgico se mantuvieron en gran medida inalterados.

El primero de los “misales provisorios”, como se los ha llamado en retrospectiva, se publicó e implantó en Estados Unidos el 29 de noviembre de 1964 (primer domingo de Adviento). En contra de las

directrices de *Inter Oecumenici*, esta edición contenía la mayoría de los textos que podían utilizarse en la lengua vernácula sólo en inglés, no en latín. El uso extensivo del inglés y la introducción radical de nuevos altares en los que el sacerdote estaba de cara al pueblo se vivieron como una ruptura significativa en la vida litúrgica de la Iglesia católica¹⁵⁷.

Se introdujeron más cambios en la misa hasta la promulgación del sustancialmente alterado nuevo *ordo missae* y la edición típica del *Missale Romanum* de 1969/1970. Mientras que el rito romano había utilizado durante muchos siglos una sola plegaria eucarística (*Canon Missae*), el número de plegarias eucarísticas se amplió a cuatro en el nuevo ritual de la misa y luego se han añadido varias más¹⁵⁸. Se introdujeron cambios significativos en los “puntos débiles” de la misa que se habían desarrollado en el transcurso del periodo medieval (ritos de introducción, ofertorio y conclusión). La estructura del año litúrgico fue profundamente reformada, incluida la supresión de la pre-cuaresma (tiempo de septuagésima) y de la octava de Pentecostés. Se trató, sin duda, de la reforma más amplia y profunda del rito romano desde su periodo de formación a finales de la Antigüedad. Más allá de la revisión de los libros litúrgicos, las transformaciones sociales y culturales de los años sesenta también afectaron a la forma ritual de la misa: el jazz, el folk y el pop se introdujeron en las celebraciones litúrgicas, y de ese modo el patrimonio histórico fue sustituido por formas modernas de expresión artística.

Pérdida y ganancia

Estos profundos cambios han hecho la misa más accesible a los fieles y les han permitido participar más activa y conscientemente en su celebración. Los nuevos libros litúrgicos ofrecen una mayor flexibilidad para los ritos sacramentales y se ha utilizado con gran provecho. El ciclo trienal para los domingos y bienal para los días de la semana del Leccionario Romano ha enriquecido el uso de la Sagrada Escritura en la misa, tal como lo habían previsto los Padres conciliares (SC, art. 24).

Junto a los beneficios reales, sin embargo, la extraordinariamente

rápida producción y aplicación de los nuevos libros litúrgicos y sus numerosas traducciones vernáculas crearon problemas, que ahora vemos más claramente a cierta distancia histórica. El propio Joseph Ratzinger, que se había formado en el Movimiento Litúrgico y había manifestado su convicción de que “el nuevo misal [de Pablo VI] (...) traía consigo una mejora y un enriquecimiento reales”¹⁵⁹, hablará luego, siendo ya papa, de “malentendidos y errores en la aplicación práctica de la reforma”, ya que “no pocas veces (...) se ha confundido ‘participación activa’ con actividad externa”¹⁶⁰. El énfasis en la revisión de las formas externas ha contribuido a una noción autónoma del culto que no trasciende la experiencia ordinaria y no es transparente a la presencia sacramental de Cristo.

Este delicado funcionamiento del ritual no fue suficientemente reconocido en la reforma litúrgica, incluso donde fue aplicada con las mejores intenciones. El ritual, como sistema de comunicación simbólica, se caracteriza por la costumbre, el rigor y la repetición. De ahí que dé la impresión de ser perenne, y es precisamente esta estabilidad lo que hace que funcione como ritual. Se reconozca o no explícitamente, los ritos encarnan las tradiciones de la comunidad que estructuran. El supuesto, al menos tácito, de la reforma litúrgica era que las formas rituales pueden intercambiarse fácilmente y sustituir a sus antecedentes históricos. Sin embargo, tal cambio ritual puede tener un efecto perjudicial duradero en el sistema de comunicación simbólica como tal, al sugerir que el ritual, a fin de cuentas, no importa.

¹⁵⁴ Joseph Ratzinger, “Sobre el volumen inaugural de mis escritos”, en *Teología de la liturgia*, XIII-XVII.

¹⁵⁵ Un relato de primera mano de la labor del *Consilium* lo ofreció quien fuera su secretario durante largos años, Annibale Bugnini, en su libro autobiográfico *La reforma de la liturgia (1948-1975)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017).

¹⁵⁶ Sagrada Congregación de Ritos, *Instrucción para la correcta aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia Inter Oecumenici* (26 de septiembre de 1964), núm. 48. La *editio typica* del *ordo missae* revisado se publicó el 27 de enero de 1965; véase *Notitiae* 1 (1965), 101-102.

¹⁵⁷ Cf. el clarísimo artículo de Susan Benofy, “The Day the Mass Changed”, en *Adoremus Bulletin Online Edition* XV,10 (February 2010) y XVI,1 (March 2010): <https://adoremus.org/2010/03/the-day-the-mass-changed-2/> y

<https://adoremus.org/2010/03/the-day-the-mass-changed-how-it-happened-and-why-part-ii/>.

[158](#) Véanse las plegarias eucarísticas para la Reconciliación y para Diversas Necesidades en el Apéndice del *ordo missae* de la tercera edición típica del Misal Romano, así como las plegarias eucarísticas para las misas con niños.

[159](#) Joseph Ratzinger, *Mi vida: Recuerdos (1927-1977)* (Madrid: Encuentro, 2005), 148.

[160](#) Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por el Pontificio Ateneo de San Anselmo en el 50 aniversario de la fundación* (6 de mayo de 2011).

RENOVACIÓN LITÚRGICA PERMANENTE

Como ha quedado demostrado, la vida litúrgica nunca es estática. Incluso en el periodo de estandarización sin precedentes ocurrido entre la promulgación del misal tridentino en 1570 y las reformas de mediados del siglo XX, las transformaciones sociales, culturales y artísticas dieron forma a la celebración real de la misa en una Iglesia universal. Como observó Joseph Ratzinger, “una liturgia en un pueblo de la Alta Baviera se veía muy diferente a la misa mayor en una catedral francesa, que a su vez se veía muy distinta a la misa en una parroquia del sur de Italia, y de nuevo esta parecía diferente a lo que se encontraba en un pueblo de montaña en Los Andes, y así sucesivamente”¹⁶¹. Sin embargo, desde “la más amplia renovación del rito romano jamás conocida”¹⁶², los elementos de discontinuidad y ruptura con la tradición litúrgica son innegables, tanto si se valoran positiva como negativamente. De hecho, la liturgia se ha convertido en un tema muy sensible y controvertido en la Iglesia actual. Ante esta situación compleja, ofreceré una visión general de los diferentes caminos de renovación litúrgica en curso indicados por Benedicto XVI y su sucesor Francisco.

El Pontificado de Benedicto XVI (2005-2013)

Como teólogo y cardenal, Joseph Ratzinger escribió extensamente sobre la liturgia y animó a estudiosos y fieles por igual a expresar su malestar por el estado actual del culto católico. Pidió una “reforma de la reforma”¹⁶³ y una revisión de los elementos que desconectan claramente la práctica contemporánea de la forma tradicional del rito romano, sobre todo “la desaparición del latín y la ubicación de los altares cara al pueblo”¹⁶⁴. Sin embargo, su elección como papa le enfrentó a un dilema, ya que era plenamente consciente de que la liturgia no puede construirse en un escritorio y de que la auténtica

renovación “no se produce por reglamento”¹⁶⁵. De ahí que Benedicto XVI no tomara la iniciativa de introducir una legislación litúrgica en ese sentido y que no hubiera una nueva *editio typica* de ningún libro litúrgico durante su pontificado. Más bien pretendía retomar la renovación litúrgica deseada por el concilio en una clave diferente: “En un mundo que ha cambiado y que cada vez está más fijado en las cosas materiales, debemos aprender a reconocer de un modo nuevo la presencia misteriosa del Señor resucitado, la única que puede dar amplitud y profundidad a nuestra vida”¹⁶⁶. Más bien, quiso predicar con el ejemplo en sus propias celebraciones, por ejemplo extendiendo el uso del latín, colocando un crucifijo destacado en el centro del altar y distribuyendo la sagrada comunión a los fieles de rodillas y directamente en la lengua.

Al mismo tiempo, Benedicto ofreció un importante impulso a esta cuestión en su trascendental discurso a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005, cuando contrapuso “una hermenéutica de discontinuidad y ruptura” en la interpretación del Concilio Vaticano II a una “hermenéutica de reforma”, la que explicó como “renovación en la continuidad del único sujeto [es decir, la] Iglesia que el Señor nos ha dado”¹⁶⁷. Un ejemplo clave de tal renovación en la continuidad fue el *motu proprio Summorum Pontificum* del 7 de julio de 2007, por el que Benedicto levantó las restricciones previas sobre el uso de los libros litúrgicos preconciliares y los convirtió en la “Forma Extraordinaria” del rito romano, mientras que los libros litúrgicos renovados siguen siendo normativos para su “Forma Ordinaria”. A veces se ha interpretado este doble uso del único rito romano como manifestación de posiciones teológicas fundamentalmente diferentes y, en el fondo, incompatibles, especialmente en lo que se refiere a la eclesiología. Sin embargo, el primer artículo de *Summorum Pontificum* rechaza explícitamente tal interpretación cuando define los dos misales como expresiones de la misma *lex orandi* (“regla de oración”) y, por tanto, de la misma *lex credendi* (“regla de fe”)¹⁶⁸.

No obstante, el contraste fenomenológico entre las celebraciones litúrgicas hace que parezca difícil hablar de dos formas del mismo rito. Tales diferencias son menos pronunciadas cuando, por ejemplo, la Forma Ordinaria se celebra en latín y en un altar orientado hacia el

este en lugar de hacia el pueblo, pero siguen existiendo diferencias en las oraciones y lecturas de la misa, en muchos elementos rituales y en la estructura del año litúrgico. En mi opinión, Benedicto tenía en mente un proceso lento y gradual que debía comenzar con *Summorum Pontificum*, y que finalmente daría lugar a un “enriquecimiento mutuo” de las dos formas¹⁶⁹. Mientras tanto, vale la pena recordar que el mismo misterio pascual se expresa de maneras diferentes, pero de ninguna manera contrarias o contradictorias, en el rito romano, en otros ritos occidentales (por ejemplo, ambrosiano y mozárabe), y en los muchos ritos orientales, y sin embargo todos ellos tienen su lugar en la Iglesia católica. La generosa disposición litúrgica *Divine Worship* para los ordinariatos personales de los antiguos anglicanos, creada tras la constitución apostólica *Anglicanorum Coetibus* (4 de noviembre de 2009), sería otro ejemplo de esa legítima diversidad. El misal promulgado por su sucesor Francisco en 2015 sigue la estructura esencial del rito romano, pero al mismo tiempo lo enriquece con un “patrimonio” en parte derivado de la tradición medieval más amplia (por ejemplo, en los ritos de introducción y ofertorio) y en parte derivado de un estilo de oración característicamente anglicano, puesto en armonía con la doctrina católica cuando es necesario.

El Pontificado de Francisco (2013-)

El papa Francisco no se ha centrado en cuestiones litúrgicas en los primeros años de su pontificado. Al mismo tiempo, ha dejado claro en muchas ocasiones que considera las reformas del Vaticano II como un hecho consumado y que no debe haber marcha atrás. Así, calificó de error hablar de una “reforma de la reforma”¹⁷⁰.

Con su *motu proprio Magnum Principium* del 3 de septiembre de 2017, el papa Francisco puso en gran medida en manos de las conferencias episcopales la responsabilidad de traducir los libros litúrgicos latinos normativos del rito romano. Esta decisión alteró sustancialmente las disposiciones de la instrucción *Liturgiam authenticam* del 28 de marzo de 2001, que otorgaba a la Santa Sede, a través de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, un papel activo y protagonista en el proceso. Con *Liturgiam authenticam*, Juan

Pablo II había iniciado y Benedicto XVI continuado una importante revisión de las traducciones postconciliares de los libros litúrgicos, que dio sus frutos sobre todo, pero no sólo, en el mundo anglófono.

La decisión más significativa de este pontificado en materia litúrgica hasta el momento es el *motu proprio Traditionis Custodes* del 16 de julio de 2021, que no sólo deroga las disposiciones de *Summorum Pontificum*, sino que afirma que los libros litúrgicos postconciliares “son la expresión única de la *lex orandi* del rito romano”¹⁷¹. Francisco ha restringido estrechamente el uso del misal de 1962 bajo la supervisión centralizada del Dicasterio para el Culto Divino (como se denomina ahora desde la promulgación de la constitución apostólica *Praedicate Evangelium* el 19 de marzo de 2022), con la clara intención de que dicho uso se elimine gradualmente y los fieles adscritos a él sean llevados a “una forma unitaria de celebración”¹⁷². Al mismo tiempo, parecería que el permiso para el uso de los libros litúrgicos preconconciliares se concede generosamente por razones pastorales, y el papa mismo ha decretado que la Fraternidad de San Pedro está exenta de *Traditionis Custodes*. Si realmente existe una única expresión de la “regla de la oración” (y, en consecuencia, de la “regla de la fe”) en el rito romano, la que sólo se encuentra en los libros litúrgicos postconciliares, entonces será necesaria alguna aclaración sobre el estatus de las formas litúrgicas más antiguas, que continúan celebrándose y alimentando la vida espiritual de muchos fieles.

El 29 de junio de 2022, el papa Francisco publicó la carta apostólica sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios *Desiderio Desideravi*. El documento comienza con una profunda exposición teológica que tiene mucho en común con el pensamiento de Benedicto XVI (aunque no se haga referencia a él), y las secciones sobre la formación litúrgica contienen muchas ideas prácticas. Al tiempo que reitera su convicción de que “no podemos volver a aquella forma ritual que los padres conciliares, *cum Petro et sub Petro*, sintieron la necesidad de reformar”, Francisco nos llama sobre todo “a redescubrir continuamente la riqueza de los principios generales expuestos en los primeros números de la *Sacrosanctum Concilium*”¹⁷³. Esta enseñanza sobre la naturaleza de la liturgia y su celebración posee el peso de la más alta autoridad de una manera que las instrucciones para la renovación práctica, aunque

vinculantes para la Iglesia, no poseen. Aunque la aplicación concreta de la constitución conciliar fue supervisada con la autoridad de los papas santos, no compromete la infalibilidad de la Iglesia en materia de fe y moral, como tampoco la reforma litúrgica de san Pío V después del Concilio de Trento. En una importante contribución de 2003, Joseph Ratzinger argumentó que el marco establecido por las amplias directrices de *Sacrosanctum Concilium* permite “diferentes interpretaciones” y advirtió: “Quien piense que no todo en esta reforma ha salido bien y considere que muchas cosas... necesitan revisión, no es por eso un opositor al ‘Concilio’”¹⁷⁴. En el momento actual, parece que el llamamiento del papa Francisco a volver a los principios generales de *Sacrosanctum Concilium* ofrece la mejor perspectiva para las futuras orientaciones de la renovación litúrgica.

¹⁶¹ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, 127.

¹⁶² Benedicto XVI, *Mensaje en vídeo para la clausura del 50º Congreso Eucarístico Internacional en Dublín* (17 de junio de 2012).

¹⁶³ Joseph Ratzinger, “Balance y perspectivas,” en *Teología de la liturgia*, 497–510.

¹⁶⁴ Joseph Ratzinger, “Prólogo Uwe Michael Lang, *Volverse hacia el Señor*,” en *Teología de la liturgia*, 349–352.

¹⁶⁵ Joseph Ratzinger, “Liturgia: ¿mutable o inmutable? Preguntas a Joseph Ratzinger”, en *Teología de la liturgia*, 463–474.

¹⁶⁶ Benedicto XVI, *Mensaje en vídeo para la clausura del 50º Congreso Eucarístico Internacional en Dublín* (17 de junio de 2012).

¹⁶⁷ Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones navideñas* (22 de diciembre de 2005).

¹⁶⁸ Benedicto XVI, *Carta apostólica en forma de Motu Proprio sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970 Summorum Pontificum* (7 de julio de 2007), art. 1. La Instrucción general del Misal Romano, nº 6 establece que “los dos misales romanos [de 1570 y de 1970], aunque separados por cuatro siglos, expresan una y la misma tradición”.

¹⁶⁹ Benedicto XVI, *Carta a los Obispos con motivo de la publicación de la Carta Apostólica “Motu Proprio Data” Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970 Con Grande Fiducia* (7 de julio de 2007).

¹⁷⁰ Cf. Gerard O’Connell, “Pope Francis: There will be no ‘reform of the reform’ of the liturgy,” en *America: The Jesuit Review* (December 06, 2016), en <https://www.americamagazine.org/faith/2016/12/06/pope-francis-there-will-be-no-reform-reform-liturgy>.

¹⁷¹ Papa Francisco, *Carta apostólica en forma de Motu Proprio sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma de 1970 Traditionis Custodes* (16 de julio de 2021), art. 1.

[172](#) Papa Francis, *Carta a los Obispos que acompaña a la Carta Apostólica Motu Proprio Data Traditionis Custodes* (16 de julio de 2021).

[173](#) Papa Francisco, *Carta apostólica sobre la formación litúrgica del pueblo de Dios Desiderio Desideravi* (29 de junio de 2022), n. 61.

[174](#) Joseph Ratzinger, “Cuarenta años de la Constitución sobre la sagrada liturgia. Retrospectiva y prospectiva,” en *Teología e la liturgia*, 511-521.

CONSIDERACIONES FINALES

En los capítulos precedentes, he esbozado los orígenes y el desarrollo de la forma y estructura básicas de la misa en la tradición romana. Echando la mirada hacia atrás, a una historia que abarca casi dos milenios, ofreceré algunas consideraciones generales con vistas al panorama litúrgico actual.

Continuidad y cambio

Desde las reformas litúrgicas iniciadas por el papa Pío XII a mediados del siglo XX, plenamente asumidas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y puestas en práctica en el período postconciliar, ha habido un intenso y a menudo controvertido debate sobre la continuidad y la ruptura en el desarrollo litúrgico. Cuando se discute esta cuestión, especialmente en publicaciones en internet, no siempre se reconoce suficientemente la larga y compleja historia de la liturgia romana. La trayectoria que he trazado muestra tanto continuidad como cambio. Desde su periodo de formación a finales de la Antigüedad, la forma ritual de la misa romana se vio afectada por numerosas transformaciones religiosas, sociales, culturales, políticas y económicas. Pero los cambios son de esperar en un periodo tan largo y en la amplia zona geográfica en la que se ha utilizado este rito. Lo que destaca es la continuidad esencial.

Jesús instituyó la Eucaristía mediante sus palabras y sus actos en la Última Cena, como anticipo de su entrega redentora en la Cruz. El carácter de la Eucaristía como acto de culto y de sacrificio espiritual emerge claramente en los primeros tiempos del cristianismo, incluso cuando las fuentes son escasas y dispersas. Arraigado en la Última Cena y formado por la “piedad del Templo”, el rito que constituía el corazón de la liturgia cristiana comenzó a ser celebrado como un memorial en el que el sacrificio de Cristo se hacía presente y sus efectos salvíficos se comunicaban a quienes participaban en él. Incluso

en los modestos ambientes materiales de los dos primeros siglos, el carácter sagrado de la Eucaristía es evidente en el lugar y el tiempo reservados para su celebración, y en la conducta personal que se esperaba de quienes participaban en ella.

La tradición litúrgica latina se nos hace más tangible a partir del siglo IV, sobre todo con la forma primitiva del Canon de la misa atestiguada por Ambrosio de Milán hacia 390. El rito romano se forjó en la práctica de la liturgia estacional papal de finales de la Antigüedad y principios de la Edad Media. Muchos sacramentarios de tipo gregoriano comienzan con una sección separada denominada “Cómo debe celebrarse la misa romana”, que corresponde a la estructura esencial de la misa papal solemne del *Ordo Romanus I*. Con la excepción de “puntos débiles” (principalmente en los ritos introductorios, el ofertorio y los ritos de conclusión), este rito de la misa se mantuvo notablemente estable en diferentes entornos litúrgicos (desde magníficas catedrales hasta modestas capillas rurales) y se codificó en la reforma post-tridentina.

Cuanto más nos alejamos de esta estructura central, más variedad encontramos. El desarrollo litúrgico comienza siempre a nivel local y la misa romana se convirtió en dominante en la Iglesia occidental a través de un largo proceso que comenzó a finales de la Antigüedad, se aceleró con las reformas carolingias en el siglo VIII y alcanzó un punto decisivo con el apogeo del papado medieval en el siglo XIII. Al mismo tiempo, las costumbres y tradiciones locales y regionales no sólo sobrevivieron, sino que se integraron en la estructura romana enriqueciéndola. En respuesta a los dramáticos acontecimientos de la Reforma protestante, los obispos del Concilio de Trento apoyaron firmemente una estandarización del culto público de la Iglesia. El Misal Romano de 1570 inauguró un periodo de estabilidad sin precedentes en la celebración de la misa que duraría hasta el Vaticano II. Al mismo tiempo, sin embargo, siempre existe una cierta medida de adaptación cuando una tradición normativa cobra vida en una celebración litúrgica y así, la forma ritual de la misa dependerá en gran medida del edificio concreto, de sus recursos materiales y, por último, pero no por ello menos importante, de las personas implicadas en ella. Cada época histórica ha dejado su impronta en las formas del culto público de la Iglesia. El complejo y variado mundo de la modernidad

tenía que producir también ese impacto.

Revisión de los hitos litúrgicos

Como se desprende de este breve repaso, algunos hitos fundamentales de la liturgia necesitan ser revisados. Tres ámbitos en particular exigen un enfoque renovado. En primer lugar, las recientes contribuciones de diversas disciplinas académicas proponen una nueva mirada a las reformas carolingias y nos permiten ver en ellas un enriquecimiento de la tradición romana mediante la integración de elementos galicanos. En segundo lugar, a la luz de las pruebas manuscritas más amplias, debería revisarse la tipología recibida del *Ordo Missae* altomedieval. Esto incluiría una reconsideración del papel de las oraciones privadas de apología en la misa. Aunque algunas de estas oraciones son excesivas en su longitud y énfasis penitencial, muestran una interiorización de la espiritualidad sacerdotal que sigue siendo valiosa. Tras la debida poda, estas oraciones se integraron con éxito en la misa romana. En tercer lugar, la liturgia del período medieval tardío, que ha sido objeto de críticas condenatorias por parte de los estudiosos de la liturgia, ha sido rehabilitada en cierta medida. Este complejo periodo no sólo ofrece signos de decadencia, sino también de vitalidad.

Dando un paso más, ha llegado el momento de cuestionar la narrativa convencional según la cual la liturgia de la Iglesia occidental pasó de un desarrollo dinámico temprano a un estancamiento moderno temprano, atravesando la decadencia medieval, y que sólo se reavivó tras el Concilio Vaticano II. Este relato sigue teniendo una influencia considerable tanto en las publicaciones académicas como en un público más amplio, a pesar de su cuestionable hermenéutica, es decir, los principios que guían la interpretación de las fuentes históricas. Aunque el recurso a los orígenes cristianos es evidentemente fundamental para la fe y el culto cristianos, el intento de canonizar una forma supuestamente clásica —ya sea la liturgia primitiva anterior al periodo constantiniano en el siglo IV, o el rito romano anterior a las reformas carolingias— no hace justicia a la profundización espiritual y cultural que experimentó el culto divino durante la larga Edad Media y también en el Barroco. En una

contribución fundamental de 1966, Joseph Ratzinger sacó a la luz la ambivalencia de ese purismo litúrgico que fácilmente se convierte en un deseo desenfrenado de innovación. Concluyó sucintamente: “El mero arcaísmo no ayuda y la mera modernización aún menos”¹⁷⁵.

Joseph Ratzinger respaldó la idea de un desarrollo “orgánico” de la liturgia. Al evocar la imagen del papa como “jardinero” en su cuidado de la liturgia, contrapuso un modelo natural (o incluso botánico) de crecimiento a un modelo técnico de construcción¹⁷⁶. En la larga historia de la misa romana, hubo sin duda momentos de cambio e innovación ritual que hacen difícil aplicar la categoría de “orgánico”. Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, creo que está justificado ver una continuidad sustancial una vez que el rito romano adquirió su estructura distintiva en la Antigüedad tardía y quedó luego consagrada en el misal de 1570. A este respecto, hay que tener en cuenta otro factor: los medios de comunicación y administración premodernos hacían que cualquier reforma litúrgica procediera necesariamente con un ritmo lento y gradual, y su aplicación dependiera de la iniciativa local. No hay precedentes de la rapidez, la eficacia y el alcance global que marcaron el cambio del rito en la época del Concilio Vaticano II.

Esta historia se sigue haciendo y sigue dando giros inesperados, por lo que sería imprudente hacer predicciones para el futuro. Los confinamientos provocados por la crisis del covid impidieron el culto sacramental a innumerables personas en todo el mundo. Los servicios transmitidos en directo y grabados que proliferaron en esa grave situación permitieron a los fieles escuchar la Palabra de Dios y unirse a la oración de la Iglesia. Al mismo tiempo, esta práctica oscurece la verdadera naturaleza de lo que significa “participar en” (o, por utilizar una expresión más antigua, “asistir a”) una celebración litúrgica¹⁷⁷. Dados los cambios revolucionarios que han afectado a las sociedades occidentales durante un tiempo considerable, podemos observar la notable persistencia de la tradición litúrgica romana, su redescubrimiento entre las generaciones más jóvenes de católicos y la atracción que sigue ejerciendo sobre un público cultural más amplio.

¹⁷⁵ Joseph Ratzinger, “Catholicism after the Council,” en *The Furrow* 18 (1967), 3–23, en la p.

11. Y renueva esta crítica en *Informe sobre la fe* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985), 109-124, y en *El espíritu de la liturgia*, 49-50 y 52-56.

[176](#) Joseph Ratzinger, “El desarrollo orgánico de la liturgia,” en *Teología de la liturgia*, 525-530.

[177](#) Conviene recordar que distintos pensadores católicos, como Karl Rahner y Josef Pieper, se opusieron a la introducción de las misas televisadas a principios de los años cincuenta; véase Uwe Michael Lang, *Signs of the Holy One: Liturgy, Ritual, and the Expression of the Sacred* (San Francisco: Ignatius Press, 2015), 60-67.

GLOSARIO

Este glosario litúrgico explica los términos técnicos relacionados con la misa romana, que se utilizan en este libro. Esta lista no es en absoluto exhaustiva, sino que pretende servir de ayuda al lector.

ALTAR: Mesa sagrada en el santuario o coro de una iglesia en la que se ofrece el sacrificio de la misa y, por tanto, el objeto litúrgico más importante. Desde el siglo IV, los altares suelen ser de piedra y albergan la reliquia de un mártir u otro santo.

AMBÓN: Plataforma elevada, atril o púlpito desde el que se proclaman las lecturas de la Sagrada Escritura. El ambón también puede ser el lugar de la predicación. Los ambones monumentales de la época medieval solían colocarse en la nave de la iglesia.

ANAMNESIS: Este término griego para “memoria” o “recuerdo” se utiliza para indicar el acto de recordar la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo en la celebración de la Eucaristía, en obediencia a su mandato en la Última Cena: “Haced esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1 Co 11,24-25). Más concretamente, designa la parte de la *plegaria eucarística* en la que se recuerdan estos acontecimientos salvíficos en relación con el acto de la ofrenda.

ANÁFORA: Véase *Plegaria eucarística*.

BASÍLICA: Término arquitectónico que describe un tipo de edificio público romano muy utilizado, con una nave larga y rectangular y un ábside semicircular al final. Cuando se concedió la libertad al cristianismo en el Imperio Romano a principios del siglo IV, se adoptó este tipo de edificio para la construcción de las iglesias. El término basílica se utilizó luego para designar las principales iglesias de la ciudad de Roma y más tarde pasó a denotar un título honorífico que el papa podía conceder a iglesias de todo el mundo.

BREVIARIO: Libro litúrgico que contiene todos los textos necesarios para el rezo del *Oficio Divino*. El breviario se desarrolló en la Alta Edad Media como un volumen portátil, mientras que en un entorno monástico o en las colegiatas se utilizaban varios libros para los

oficios diarios.

CANON: En la tradición romana, el término latino que originalmente significaba “línea de medición” y se usaba en sentido figurado para “precepto, regla”, pasó a utilizarse para la *plegaria eucarística*. El canon de la misa (*Canon missae*) aparece por primera vez a finales del siglo IV y alcanza su forma definitiva (salvo pequeñas modificaciones) en el pontificado de Gregorio Magno (590-604). Hasta la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II, continuó siendo la única plegaria eucarística del rito romano.

CANTO GREGORIANO: A partir del siglo VIII, el canto litúrgico de la Iglesia romana se adaptó y transformó en el reino franco. El nuevo lenguaje del canto pasó a conocerse como “gregoriano”, aunque la atribución al papa Gregorio Magno es una leyenda. A principios del siglo XIII, el canto gregoriano ya se utilizaba en la ciudad de Roma.

CICLO SANTORAL: El ciclo santoral recorre el año litúrgico en paralelo con el *ciclo temporal* y consiste en las celebraciones anuales de los santos, con especial énfasis en el honor a la Santísima Virgen María.

CICLO TEMPORAL: El ciclo temporal recorre el año litúrgico en paralelo con el *ciclo santoral* y despliega los misterios de Cristo desde su Encarnación y Natividad, pasando por su Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión, hasta Pentecostés y la espera de su Segunda Venida.

COLECTA: Oración inicial breve y variable (*oratio* o *collecta*) pronunciada por el obispo o sacerdote celebrante, con la que concluyen los *ritos introductorios* de la Misa.

COMÚN DE LOS SANTOS: Colección de formularios de misas para la celebración litúrgica de los santos que no tienen textos propios asignados.

DOXOLOGÍA: Término griego que significa literalmente “alabanza” y se utiliza para un himno u oración de alabanza a Dios. La *plegaria eucarística* concluye con una doxología trinitaria.

EPÍCLESIS: Término griego que significa literalmente “invocación” e indica específicamente la sección de la *plegaria eucarística* en la que se pide a Dios Padre que envíe al Espíritu Santo para transformar las ofrendas de pan y vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. La oración

epiclética *Quam oblationem* del canon romano hace esta petición sin invocar explícitamente al Espíritu Santo. La epiclesis puede incluir también una súplica por los frutos espirituales de la comunión sacramental.

HACIA ORIENTE (ORIENTACIÓN): Se refiere a la antigua práctica cristiana de mirar hacia el este (*ad orientem*) en la oración litúrgica y en la disposición del ábside de una iglesia. El sol naciente se entendía como símbolo de Cristo resucitado y de su Segunda Venida en gloria. “Mirando al este” se utiliza comúnmente para indicar la dirección de la oración que toman el sacerdote y el pueblo juntos en la celebración de la Misa.

INTERCESIONES: Sección de la *plegaria eucarística* en la que se pide a Dios Padre por los vivos, incluida la jerarquía de la Iglesia, y por los difuntos. El canon romano es único en rodear el *relato de la institución* con dos conjuntos distintos de intercesiones, el primero por los vivos y el segundo por los muertos.

LECCIONARIO: Libro que especifica las lecturas bíblicas para la celebración de la misa o del Oficio Divino. Originalmente, las lecturas de la misa se indicaban mediante notas marginales en manuscritos bíblicos, o mediante listas separadas que indicaban su comienzo y su final. Más tarde, los textos completos se copiaron en manuscritos separados, que contenían o bien las epístolas (epistolarios) o los Evangelios (evangelarios), o bien combinaban todas las lecturas en un único leccionario.

LIBROS DE CANTO: Los textos cantados para la celebración de la misa se organizaron en diversos libros litúrgicos en la Alta Edad Media. Al principio, estos libros sólo contenían textos, ya que las melodías se transmitían por enseñanza oral y memorización. Los cantos propios de la misa romana fueron reunidos en el libro conocido como gradual o antifonario (de misa). Hacia el año 900 aparecen libros con un ciclo completo de cantos con notaciones.

LITURGIA: La palabra griega *leitourgia* significa originalmente obra o servicio público en favor del pueblo. En la traducción griega de la Biblia hebrea, se eligió este término para el culto ofrecido a Dios en el Templo de Jerusalén. En la enseñanza católica, la liturgia es el culto público solemne de la Iglesia para gloria del nombre de Dios y

santificación de su pueblo. Se entiende ante todo como obra de Dios Trinidad Santísima y ejercicio del sumo sacerdocio eterno de Jesucristo, en el que participa toda la Iglesia como comunión de los fieles.

LITURGIA ESTACIONAL: A principios de la Edad Media floreció la liturgia estacional, en la que el papa (o su delegado) celebraba misa en días señalados del año litúrgico, especialmente durante la cuaresma. Se asignaba una iglesia concreta de la ciudad (*statio*, literalmente “estación” o “posición”) para un día determinado, y el papa se trasladaba en solemne procesión desde su residencia en el palacio de Letrán hasta la iglesia estacional para celebrar la misa.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA/LITURGIA DE LA PALABRA: Las dos partes principales de la misa en el misal posterior al Vaticano II. La Liturgia de la Palabra sigue a los ritos *introdutorios* y consta de las lecturas de la Escritura, la homilía, el credo (cuando está previsto) y la oración universal (u oración de los fieles). La Liturgia de la Eucaristía comienza con los ritos del *ofertorio*, se centra en la *plegaria eucarística* e incluye el *rito de la comunión*.

MISA: En las fuentes más antiguas disponibles del rito romano, la liturgia eucarística concluye con el “*Ite, missa est*” (“Id, esta es la despedida”). La palabra *missa*, relacionada con *mittere* (“enviar”), dio nombre a la celebración eucarística en la tradición occidental. En la época medieval, los términos *misa de los catecúmenos* y *misa de los fieles* pasaron a utilizarse para designar dos partes distintas del rito. Los orígenes de este uso se encuentran en la práctica de los primeros cristianos de despedir a los catecúmenos (que eran instruidos para el bautismo), penitentes y otros de la iglesia antes de los *ritos del ofertorio*. Sólo los fieles bautizados podían participar en el sacrificio eucarístico.

MISAL: El misal (a veces también llamado “misal plenario”) contiene todos los textos necesarios para la celebración de la misa en un solo libro (oraciones, lecturas, textos de canto). En el transcurso de la Edad Media, el misal sustituyó a los anteriores tipos de libros litúrgicos que se compilaban para distintos actores litúrgicos (*sacramentario*, *leccionario*, *libros de canto*). El *Misal Romano* postconciliar no es un misal plenario, ya que no contiene las lecturas

bíblicas.

MISA PRIVADA: A principios de la Edad Media, la celebración de la misa con uno o dos asistentes se extendió primero en los monasterios y después entre el clero secular. En una “misa privada” (el término es poco apropiado, ya que toda celebración de la misa es una acción de la Iglesia), las partes asignadas en su forma solemne a distintos ministros litúrgicos eran dichas por el propio sacerdote, y se recitaban en vez de cantarse. Al reducirse el espacio de los altares laterales, se redujo el ceremonial y, finalmente, las lecturas fueron leídas por el sacerdote en el altar.

OFICIO DIVINO: La oración oficial diaria de la Iglesia, que santifica determinadas horas del día (horas canónicas) y por eso se conoce también como Liturgia de las Horas (véase también *breviario*). Las horas canónicas consisten sobre todo en salmos, a los que se añaden lecturas bíblicas, himnos y oraciones.

ORDEN DE LA MISA (*ordo missae*): El *Ordo Missae* es un conjunto de oraciones invariables (a menudo acompañadas de notación musical) e instrucciones rituales (*rúbricas*) que instruyen y dirigen al sacerdote y a otros ministros litúrgicos sobre cómo celebrar la misa. Como género litúrgico diferenciado, el *Ordo Missae* surge a principios de la Edad Media. En el siglo XIII se incorporó al misal de la curia romana.

ORDINARIO (DE LA MISA): Los textos invariables de la misa se denominan ordinarios. En particular, el término se utiliza para designar los cantos ordinarios: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus-Benedictus* y *Agnus Dei*. El *Gloria* y el *Credo* sólo se cantan o rezan los domingos y las fiestas de cierto rango.

ORDINES ROMANI: *Ordines Romani* es el nombre dado a una colección de manuscritos que ofrecen descripciones rituales y sirven como instrucciones prácticas para los actores en una variedad de celebraciones litúrgicas, incluyendo la misa, el Oficio Divino, el bautismo y las ordenaciones. De particular importancia es el *Ordo Romanus I*, que contiene un relato detallado de la solemne *liturgia estacional* del papa en Semana Santa. Los liturgistas francos adaptaron el *Ordo Romanus I* como norma y medida de la celebración de la misa a las condiciones y costumbres locales de sus catedrales e

iglesias.

PARTICIPACIÓN ACTIVA: El término fue introducido por el papa Pío X en 1903 para fomentar una participación más atenta de los laicos en los servicios litúrgicos. El Concilio Vaticano II hizo de la “participación plena, consciente y activa (*participatio actiosa*)” el principal objetivo de su reforma litúrgica (*Sacrosanctum Concilium*, nº 14). Se han dado diferentes interpretaciones a este principio clave, pero ciertamente incluye la participación interior mediante la escucha y el silencio, así como la participación exterior mediante posturas corporales y uniéndose o respondiendo a las oraciones.

PLEGARIA EUCARÍSTICA: En el centro de la celebración de la Eucaristía se encuentra la gran plegaria de “acción de gracias” (*eucharistia* en griego), conocida en las tradiciones cristianas orientales como *anáfora* (ofrenda), en la que las ofrendas de pan y vino se consagran como el cuerpo y la sangre de Cristo.

PONTIFICAL: Como libro litúrgico, el pontifical contiene los ritos y ceremonias que suelen reservarse a un obispo (del latín *pontifex*, que significa “sumo sacerdote” y se adoptó para designar a un obispo en el uso cristiano), como las ordenaciones y la dedicación de iglesias.

PREFACIO: El prefacio, originalmente considerado el comienzo de la *plegaria eucarística*, ofrece alabanzas y acción de gracias a Dios por un tiempo litúrgico o una fiesta en particular. Comienza con un diálogo introductorio, contiene una parte propia y otra variable, e introduce el *Sanctus*.

PROPIO (DE LA MISA): Los textos variables de la misa asignados a un día concreto del calendario litúrgico se denominan propios. En particular, el término se utiliza para los cantos propios, que sirven para acompañar y dilucidar el significado de un ritual específico (*introito*, ofertorio, comunión), o una meditación sobre la palabra de Dios (gradual, aleluya o *tracto*).

RELATO DE LA INSTITUCIÓN: La *plegaria eucarística* culmina con la narración de las acciones y palabras que Jesucristo empleó en la Última Cena para instituir la Eucaristía. Según la teología sacramental clásica, las palabras de Cristo pronunciadas por el sacerdote consagran las ofrendas de pan y vino y las convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo.

RITO: Cuando se habla del rito romano o del rito bizantino, el término “rito” se entiende como un conjunto coherente de formas y ordenanzas litúrgicas que siguen las iglesias locales dentro de un territorio concreto. El rito romano se originó en la ciudad de Roma, fue adoptado gradualmente en la iglesia occidental y hoy es, con mucha diferencia, el más utilizado entre los ritos litúrgicos de la iglesia católica.

RITOS INTRODUCTORIOS: La parte inicial de la misa, que generalmente incluye una procesión de entrada, un saludo litúrgico, un acto penitencial, el *Kyrie*, el Gloria, cuando está previsto, y la *colecta*. Los ritos introductorios han experimentado un desarrollo considerable en la tradición romana.

RITO DE LA COMUNIÓN: Sección de la misa que sigue a la *plegaria eucarística* y se cierra con la oración después de la comunión. Contiene el Padrenuestro, el signo de la paz, la fracción del pan consagrado y la distribución de la sagrada comunión. En el misal posterior al Vaticano II, el rito de la comunión forma parte de la *Liturgia de la Eucaristía*.

RITOS DE DESPEDIDA: La misa concluye con la bendición y la despedida del pueblo. En la forma tridentina del rito romano, la despedida precede a la bendición final y va seguida de la lectura del último Evangelio (Juan 1:1-14), el que se añadió en la Baja Edad Media.

RITOS DEL OFERTORIO: El término ofertorio (de la palabra latina *offerre*, “ofrecer”) se utiliza para las acciones litúrgicas de preparar el altar y colocar en él el pan y el vino para la consagración. El rito puede incluir una procesión con las ofrendas eucarísticas y el uso de incienso. Tras preparar el pan y el vino, el sacerdote se lava las manos y reza la oración sobre las ofrendas.

RÚBRICAS: Las rúbricas son instrucciones para la ejecución de un rito litúrgico. Con el desarrollo del *Ordo Missae*, estas instrucciones se incluyeron en los libros litúrgicos. Como solían estar escritas en tinta roja, pasaron a denominarse rúbricas (de *ruber*, palabra latina que significa rojo).

SACRAMENTARIO: El sacramentario puede describirse como el libro que contiene los textos recitados o cantados por el obispo o

sacerdote que oficia la celebración de la misa y otros ritos. En la tradición romana altomedieval se han identificado dos tipos de sacramentarios. Se cree que el sacramentario gelasiano se compiló originalmente para uso de los sacerdotes de las iglesias titulares de Roma.

El sacramentario gregoriano surgió de la colección de libros de misa para uso del papa cuando celebraba en Letrán (su catedral) y en las iglesias estacionales de Roma.

SACRISTÍA: Sala de una iglesia donde se guardan los ornamentos, los vasos sagrados y demás mobiliario litúrgico. Es el lugar donde se realizan los preparativos para los oficios litúrgicos y donde suelen revestirse los ministros sagrados.

SCHOLA CANTORUM: Asociación formalmente estructurada de cantores formados en las órdenes clericales de Roma, que cantaban especialmente en las celebraciones litúrgicas papales. Como cuerpo profesional y escuela coral bien organizada, la *schola cantorum* romana se fundó probablemente a finales del siglo VII.

EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.

C/ Almanzora 53

28023 Madrid

Teléfono: 638798951

www.edicionescristiandad.es

info@edicionescristiandad.es